

LYCÉE,

OU

COURS DE LITTÉRATURE

ANCIENNE ET MODERNE.

PHILOSOPHIE DU XVIII[e] SIÈCLE.

A PARIS,

Chez
VERDIÈRE, quai des Augustins, n° 25.
LHEUREUX, même quai, n° 37.
LADRANGE, même quai, n° 19.
GUIBERT, rue Gît-le-Cœur, n° 10.

LYCÉE,

OU

COURS DE LITTÉRATURE

ANCIENNE ET MODERNE,

PAR J. F. LA HARPE.

Indocti discant, et ament meminisse periti.

TOME SEIZIÈME.



PARIS,

DE L'IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT,

IMPRIMEUR DU ROI ET DE L'INSTITUT, RUE JACOB, N° 24.

M DCCC XXII.

COURS
DE
LITTÉRATURE
ANCIENNE ET MODERNE.

TROISIÈME PARTIE.
DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

SUITE DU LIVRE QUATRIÈME.
PHILOSOPHIE DU XVIII[e] SIÈCLE.
DES SOPHISTES.

CHAPITRE III.
DIDEROT.
SECTION PREMIÈRE.
Commencements de cet Écrivain.

SES parents le destinèrent d'abord à l'Église, et ensuite au barreau : il porta même quelque temps l'habit ecclésiastique, et le quitta pour entrer dans une étude de procureur ; mais un goût impérieux pour les sciences le fit bientôt ce qu'il voulait

être, en dépit de ce qu'on voulait qu'il fût. Il avait naturellement une extrême avidité de connaissances, et c'est à peu près tout ce qu'il eut de la philosophie; car, d'ailleurs, son esprit ressemblait à ces estomacs chauds et avides qui dévorent tout et ne digèrent rien, et ce ne sont pas ceux des hommes sains.

Venu de Langres à Paris, malgré ses parents, sans autre ressource que celle de la plupart des gens de lettres au commencement de leur carrière, c'est-à-dire, le produit éventuel du travail et du talent, il augmenta encore ses embarras et ses besoins, en épousant une femme qui ne lui apportait que de la beauté et de l'honnêteté: mais son activité suppléait à tout (1); il étudia

(1) Le libraire chez qui Diderot porta son premier manuscrit le fit examiner par quelques gens de lettres, qui lui dirent que l'ouvrage n'était pas en état d'être imprimé, mais que l'auteur avait du talent, et qu'il ferait bien de l'encourager en achetant son manuscrit et en l'engageant à travailler. Le libraire lui donna cent écus, que Diderot revint apporter à sa femme avec une grande satisfaction. Sa femme, qui n'avait aucune idée de la littérature, mais qui avait une probité délicate, fondée sur des sentiments de religion qu'elle ne perdit jamais auprès de son mari, s'écria, en voyant cette somme: « Ah! monsieur Diderot! comment avez-vous pu « tromper ce pauvre homme au point de recevoir tant d'ar« gent pour ces chiffons de papier que vous m'avez montrés? « Ne craignez-vous pas de lui faire tort. » Son mari eut bien de la peine à lui faire entendre ce qui en était, et à dissiper ses scrupules. C'est lui-même qui racontait cette anecdote.

la physique et la géométrie, et se mit en état d'être un des coopérateurs du *Dictionnaire de médecine*, avec Pidou et Toussaint; il fit une très-médiocre traduction d'un très-médiocre ouvrage anglais, l'*Histoire de Grèce*, de Stanyan, et une autre traduction beaucoup meilleure, ou plutôt une imitation très-libre de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, de Shaftesbury. Le fond moral et philosophique de ce livre est assez bon, quoiqu'on ait cru y apercevoir des propositions dangereuses, faute de se souvenir du dessein bien marqué de l'auteur anglais, qui est de parler de la vertu dans un sens absolu, indépendamment de toute croyance particulière, mais toujours dépendamment de l'idée de la Divinité. Ce plan aurait pu avoir des inconvénients, s'il eût exclu le besoin d'une révélation; mais c'est ce qu'on ne voit nulle part dans l'ouvrage du philosophe anglais.

Il faut croire, ou que le traducteur était alors bien gratuitement de mauvaise foi, ou qu'il pensait tout le contraire de ce qu'il a pensé depuis; car il est ici décidément théiste, comme il a été depuis décidément athée. C'est bien en son propre et privé nom qu'il parle; c'est bien comme siennes qu'il donne les opinions de Shaftesbury, lorsqu'il dit, dans son discours préliminaire : « Point « de vertu sans croire en Dieu; point de bonheur « sans vertu : ce sont les deux propositions de « l'illustre philosophe dont je vais exposer les

« idées. Des athées qui se piquent de probité, et « des gens sans probité qui vantent leur bonheur, « voilà *mes* adversaires. » Cela est formel, et vous voyez, messieurs, que c'est à Diderot que je pourrais renvoyer les injures (1) que l'on m'a prodiguées dans nos journaux *philosophiques*, pour avoir manqué de respect à l'athéisme; mais, en conscience, j'aime beaucoup mieux les garder pour moi.

Il n'y a pas à douter que Diderot ne fût, en effet, bien plutôt le rédacteur des principes de l'auteur anglais, comme étant aussi les siens, que simple traducteur de l'*Essai sur le mérite et la vertu*. Il suffit, pour s'en convaincre de plus en plus, de l'entendre encore lui-même sur toutes les libertés qu'il s'est données. « Je l'ai lu et relu; « je me suis rempli de son esprit, et j'ai, pour « ainsi dire, fermé son livre, lorsque j'ai pris la « plume..... et ce qui n'était proprement qu'une « démonstration métaphysique s'est converti en « éléments de morale. » Diderot pouvait-il an-

(1) Je venais d'être traité publiquement de *scélérat* et *d'imbécille*, en propres termes, et dans une lettre signée par un savant célèbre, par un membre de l'Académie des Sciences, et imprimée dans le *Journal de Paris*; uniquement pour avoir dit que *la doctrine des athées était ennemie de tout ordre social et moral, et par conséquent de tout gouvernement*. C'est d'après les réflexions que doit faire naître un pareil trait, inouï dans l'histoire du monde, qu'on le trouvera au nombre des *phénomènes* de la révolution. (Voyez l'*Apologie*.)

noncer plus expressément que l'ouvrage anglais était devenu le sien ? Il écrivait donc d'après sa pensée, puisqu'il est contraire à la nature qu'un homme fasse un pareil travail sur un fond essentiellement contraire à ses opinions. Vous sentez quelles conséquences j'en pourrai tirer : elles trouveront leur place ailleurs, quand je rassemblerai tous les exemples semblables : ici, je me borne à une seule; c'est que Diderot (à moins qu'on ne démente ses propres ouvrages) commença bien authentiquement par croire en Dieu. Si c'est un grand tort devant la *philosophie* du jour, je laisse aux athées révolutionnaires à le pallier comme ils pourront, et à défendre la mémoire de leur patriarche : c'est leur affaire, et non pas la mienne.

Il eut un autre tort, que l'intérêt particulier et l'exemple assez général pouvaient peut-être excuser alors, mais qui ne doit pas aujourd'hui trouver plus de grace à leurs yeux, puisque nous les voyons s'exprimer tous les jours en hommes qui, bien sûrs de n'avoir pas besoin d'indulgence, se croient dispensés d'en avoir aucune pour autrui; il fit *les Bijoux indiscrets*. Et quand je dis que ce fut un tort qu'ils ne doivent pas excuser, ce n'est pas parce que l'ouvrage est un roman très-licencieux d'un bout à l'autre, et finit même par un amas d'obscénités polyglottes (1); non, ce

(1) Comme la langue française lui parut répugner trop aux

n'est sûrement pas ce qui pourra les blesser ; car Diderot a *prononcé*, dans un autre roman, au nom de la *philosophie*, qu'il n'y avait que *des hypocrites* qui pussent trouver mauvais qu'on nommât les choses par leur nom, et qui vissent dans l'indécence des écrits un scandale pour les mœurs. Vous avez vu ce que Cicéron, comme tant d'autres philosophes païens, a pensé de ce cynisme ; mais ce ne sont pas ceux d'aujourd'hui qui appelleront de cet oracle de Diderot. Ce n'est pas non plus parce que le roman est sans imagination, sans intérêt, sans goût : les feuilles *philosophiques prononceront* (1) qu'il y en a ; et vous savez que ces gens-là sont, par état, en possession de *prononcer* sur tout, et dispensés de prouver rien ; vous pouvez en juger par l'éloge qu'ils viennent de faire de *Jacques le Fataliste* et de *la Religieuse*. Nous prouverions en vain, nous autres pauvres gens qui en sommes encore aux preuves, que ces deux ouvrages n'ont pas le sens commun : ceux à qui l'on ne démontre rien, même en logique, peuvent-ils être convaincus en fait de goût? Il a bien aussi son espèce d'évidence ; mais peut-elle embarrasser ceux qu'elle n'embarrasse pas même en philosophie, ceux

---

ordures, il a rassemblé tout ce qu'il pouvait en savoir dans cinq ou six pages de latin, d'anglais et d'italien.

(1) On a vu dans la *Vie de Sénèque* et dans cent autres endroits ces mots familiers à nos *maîtres* : Nous *prononçons*.

qui ne répondent à rien qu'en *prononçant?* Il s'agit donc à leur égard de quelque chose de plus sérieux, et qu'on n'avait pas encore pris la peine de relever, mais qui est devenu aujourd'hui, sans qu'il soit besoin que je dise pourquoi, un objet de remarque et d'attention. Non seulement ces *Bijoux* ne sont rien moins qu'honorables pour l'auteur comme romancier, encore moins comme moraliste; mais que sera-ce pour le *philosophe*, si c'est un ouvrage d'adulation, et tout entier de la plus basse adulation? Si ce n'était que pour Louis XV, qui, à cette époque, avait mérité des louanges (1), on passerait sur l'exagération, et l'on citerait, quoique très-bas, ces vers de La Fontaine :

On ne peut trop louer trois sortes de personnes,
Les dieux, sa maîtresse, et son roi.

Mais c'est à la gloire de la *maîtresse*, non pas de l'auteur, mais de Louis XV, que tout le roman est composé. C'est sous le nom d'une *Mirzoza* que la marquise de Pompadour est un modèle d'esprit, de graces, et qui plus est, de *sagesse* et de *fidélité*. Il n'y a pas à dire non : l'auteur n'a pas voulu qu'on eût même à percer le voile de l'allégorie; elle n'est pas fine, car il n'y en a que dans les noms. Il est bien vrai que la France

---

(1) En 1748.

s'appelle *le Congo;* Louis XV, *Mangogul;* le maréchal de Richelieu, *Sélim;* et la marquise, *Mirzoza:* mais, de peur d'équivoque, tout le reste est français à *Congo;* Jéliote et Lemaure chantent à *Congo,* et le sultan de *Congo* est à Fontenoi et à Lawfelt, etc. Jamais voile, si l'on peut appeler cela un voile, ne fut plus transparent, ou, pour mieux dire, plus grossier: caractères, aventures et mœurs, tout est de Paris et de Versailles, et de ce temps-là, sans que l'auteur ait laissé rien à deviner. S'il n'y a pas beaucoup d'art dans ce plan d'allégorie et de flatterie, il n'y en a pas plus dans l'exécution. Louis XV, *Mangogul,* renferme dans sa tête plus d'esprit qu'il n'y en avait eu dans celle de tous ses prédécesseurs ensemble. Qu'on dise, après cela, que nos *philosophes* ne savent pas, au besoin, louer un roi tout comme ils savent se louer les uns les autres. S'ils n'ont pas le mérite de la mesure, on ne peut nier du moins qu'ils n'excellent dans l'hyperbole. Il est vrai que ce n'est pas celle qui est oratoire ou poétique; cela était bon pour un Bossuet, un Despréaux, qui n'étaient, comme on sait, que des *flatteurs* et des *courtisans:* les petits compliments de Diderot sont tout autrement tournés. Il met en scène un de ces *beaux-esprits frondeurs* qui apparemment ne lui plaisaient pas alors, et celui-là s'avise de dire du mal, dans un café, du grand *Mangogul. Un vieux militaire blessé à Lawfelt, à côté de Mangogul* (quoique

Mangogul-Louis XV ne fût pas à Lawfelt), tance vertement le frondeur, qui s'écriait comme ont fait si souvent nos *philosophes: Ah! si j'étais sultan!....* — « Si tu étais sultan, tu ferais plus de « sottises encore que tu n'en débites. » Je suis pleinement, je l'avoue, de l'avis du *vieux militaire.* Ce n'est pas que je n'eusse très-bien pu dire comme un autre, dans mon temps, et quand j'étais un peu *philosophe, Ah! si j'étais sultan!* comme Matthieu Gâro dit à peu près, *Ah! si j'étais le bon Dieu!* Mais, depuis que j'ai vu les *philosophes* nos *maîtres* de plus près, je suis venu à résipiscence; et, tandis qu'ils sont restés tout aussi savants qu'ils l'étaient, j'ai cru devoir faire comme ce bon Matthieu Gâro, qui finit par *louer Dieu de toutes choses;* et, un peu plus blessé qu'il ne l'avait été par la chute d'un gland, j'ai compris qu'il ne fallait pas mettre les citrouilles au haut des chênes.

Je ne dois pas non plus vous priver de la petite harangue que Diderot met dans la bouche du vieux militaire, ne fût-ce que pour vous faire souvenir comme il en a profité lui-même. « Tais-« toi, malheureux, *respecte les puissances de la* « *terre,* et remercie le ciel de t'avoir donné la « naissance dans l'empire et sous le règne d'un « prince dont la prudence éclaire ses ministres, « dont le soldat admire la valeur; qui s'est fait « redouter de ses ennemis et chérir de ses peu-« ples, et à qui l'on ne peut reprocher que la

« modération avec laquelle tes semblables sont « traités sous son gouvernement. »

Si quelque autre qu'un *philosophe* eût écrit ces dernières paroles, croyez-vous qu'il y eût, pour cet attentat à la *liberté de penser*, assez d'invectives dans la langue française, et assez de supplices dans les lois *révolutionnaires*?

L'auteur, si complaisant pour les *sultans*, ne l'était pas autant, à beaucoup près, pour ses confrères les romanciers, car ces confrères étaient des rivaux, et des rivaux alors beaucoup plus connus que lui. Aussi ne les ménage-t-il pas; il fait ordonner au sultan de *Congo*, pour somnifère, la lecture de la *Marianne* de Marivaux, des *Confessions* de Duclos, et des *Égarements* de Crébillon fils : c'étaient précisément les trois romans nouveaux qui avaient eu dans le temps le plus de succès. Celui de la *Marianne* s'est toujours soutenu, et c'est encore un des meilleurs romans que nous ayons. Les deux autres, quoique fort loin de ce mérite, ne sont pas oubliés : les *Confessions* ont celui des caractères et du style; et *les Égarements*, qui promettaient de l'intérêt, mais que l'auteur n'acheva pas, sont encore ce qu'il a fait de mieux pour la peinture des mœurs, et à peu près le seul titre qui reste à sa mémoire. Les trois romans que nous a laissés Diderot n'approchent pas du moindre de ceux-là : jugez de son équité et de sa modestie.

Il imagina de pousser la flatterie pour son

sultan encore bien plus loin; et pour cette fois, quoique l'exagération fût excessive, l'intention était déliée car il touchait l'endroit sensible; et c'est le sublime de l'adulation. Il entreprit de mettre le règne de Louis XV au-dessus de celui de Louis XIV. Jamais Voltaire, tout courtisan qu'il était, n'avait été jusque là, même dans les fêtes qu'il composa pour Louis XV et sa cour, au milieu de nos triomphes. Diderot, qui n'avait pas l'excuse d'écrire à Versailles et pour Versailles, n'eut pas tant de circonspection. La marquise *Mirzoza*, seule avec *Sélim*-Richelieu, le conjure de lui dire en toute confiance ce qu'il faut penser des merveilles qu'on raconte du règne précédent, dont il a vu la fin. Il convient d'abord qu'il y a eu en effet des choses glorieuses; mais ensuite, retraçant fort légèrement le bien, et insistant sur le mal, il conclut ainsi: « Voilà, madame, cet « âge d'or; voilà ce bon vieux temps que vous « entendez regretter tous les jours : mais laissez « dire les *radoteurs*, et croyez que nous avons « nos Turennes et nos Colberts; que le présent, « à tout prendre, vaut mieux que le passé. »

Et des *philosophes*, flatteurs de Louis XV, ne pardonnent pas à des poëtes et à des orateurs panégyristes d'un Louis XIV (1)! Il me semble pourtant que la poésie et l'éloquence doivent

(1) Dès la fin de 1788, et avant que tout frein fût rompu, on imprima, dans une brochure qui parut partout, que

être moins sévères que la philosophie, et que la postérité a mis quelque différence entre ces deux princes. Mais aussi ne voyons-nous pas que jamais les poëtes et les orateurs du siècle passé aient contredit ni rétracté leurs hommages. Mais Diderot, qui, même en 1760, lorsque l'opinion publique était aussi défavorable à Louis XV qu'il fût possible, l'avait encore comparé à Trajan, dans sa *Lettre au père Berthier*, dix ans après le peignit sous les traits de l'imbécille Claude, dans la *Vie de Sénèque.*

Cette *Lettre au père Berthier sur le matérialisme*, dont je vais parler tout de suite, puisque je l'ai nommée, avait pour objet de faire entendre que c'était une pure vision que de penser qu'il y eût en France des matérialistes. Ils en étaient apparemment disparus, du moins aux yeux de l'auteur; car il avait écrit, quelques années auparavant, que *le monde en était plein, ainsi que d'athées et de spinosistes :* ce sont ses termes. Mais qu'importe? Un bon *philosophe*, vous vous en souvenez, ne voit jamais que *l'intérêt* du moment; et alors celui de Diderot, qui voyait son *Encyclopédie* attaquée dès sa naissance par le père Berthier, principal rédacteur du *Journal de Trévoux*, était de tourner en ridicule le jésuite, qui avait la simplicité de voir les choses comme elles

---

Louis XIV *n'était qu'un faquin.* Il n'en fallait pas davantage pour annoncer tout l'esprit de la révolution.

étaient. Cette brochure satirique, qui se traîne pesamment d'un bout à l'autre sur un fond d'ironie uniforme et froid, fait voir que l'auteur ne maniait pas la plaisanterie plus habilement que la louange. Tout le sel de cet écrit consiste à traiter dérisoirement de matérialisme toutes les figures de diction où l'on passe du moral au physique; et l'auteur, qui prenait sans doute cette idée pour une trouvaille dans le genre plaisant, compose un vocabulaire de trente pages de ce qui ne devait pas en contenir une; car qu'y a-t-il de plus insipide qu'une même forme d'ironie, fût-elle bonne, si prolixement répétée? Mais de plus, où est la finesse, où est l'esprit, d'appeler son adversaire *matérialiste lui-même*, parce qu'il a parlé d'objets qui raniment *tout le feu* d'un auteur? « Quoi! c'est vous qui mettez *le feu* en « place de l'ame? » Ce genre de facétie pourrait faire rire dans une scène d'Arlequin *philosophe;* mais, dans un écrit dont l'objet est d'ailleurs sérieux, revenir cent fois à de pareilles turlupinades! quelle pitié! Le trait le plus fort, c'est d'adresser au père Berthier, comme exemples de métaphores, des apostrophes telles que celles-ci: *Vous raisonnez comme une pantoufle; vous êtes une cruche, une tête à perruque*, etc. Cela n'est-il pas bien ingénieux? Ce n'est pas tout-à-fait le goût des *Provinciales* ni des excellentes lettres polémiques de Racine contre Port-Royal; mais ce Pascal était un *fanatique*, et Racine un *dévot;* et

il n'a été donné qu'à la *philosophie* de nos jours d'ennoblir les grosses injures et de consacrer les platitudes : c'est un de ses droits exclusifs, et tout est bon pour la *bonne cause*.

Ce même Berthier, au reste, que Voltaire et Diderot ont injurié à l'envi l'un de l'autre, sans que jamais il ait paru s'en apercevoir, a laissé dans l'Europe une réputation généralement avouée de savant critique, de bon écrivain et d'homme vertueux. Mais qu'est-ce que tout cela pour nos *philosophes*, quand on a le malheur d'être chrétien?

SECTION II.

Des Pensées philosophiques.

Nous avons vu Diderot théiste avec Shaftesbury, en 1745 : trois ans après, il avait déja fait un grand progrès, et il en fit depuis bien d'autres. Il n'était plus que déiste quand il donna les *Pensées philosophiques*. (La différence de ces deux mots, non pas étymologique, mais usuelle dans le langage des écoles, c'est que le théiste admet l'existence de Dieu comme premier fondement d'une religion et d'un culte public; et le déiste, en admettant le premier fondement, rejette une religion et un culte public.) Ce petit livre, de cinquante pages, fut le premier ouvrage de Diderot qui fit du bruit dans le monde. La part qu'avait eue l'auteur au *Dictionnaire de*

médecine, et quelques essais de mathématiques et de philosophie morale, ne l'avaient guère fait connaître que des savants. Cet opuscule fut lu même des femmes, parce qu'il était court, et marqua, parce qu'il était hardi. Alors ce genre d'esprit avait au moins le piquant de la hardiesse, qui faisait oublier son extrême facilité. Cette facilité tient surtout à ce que le vulgaire des lecteurs, dès que vous attaquez ce qui est établi, vous dispense à peu près de preuves : il ne leur faut que des objections. Diderot avait éminemment le premier relief de ce genre d'écrire, le ton tranchant, qui est une autorité pour les ignorants, comme la raison pour les gens instruits. C'est dans ces *Pensées* que l'on commence à reconnaître la nature et les défauts du talent de l'auteur : un esprit vif, mais qui ne conçoit que par saillies, et qui hasarde beaucoup pour rencontrer quelquefois; un style qui a du nerf, mais qui laisse trop voir l'effort; des idées, mais plus souvent des formes gratuitement sentencieuses pour ce qu'il y a de plus commun, ou impératives pour ce qu'il y a de plus absurde.

Il débute ainsi : « J'écris de Dieu. Je compte « sur peu de lecteurs, et n'aspire qu'à quelques « suffrages. Si ces *Pensées* ne plaisent à personne, « elles pourront n'être que mauvaises; mais je « les tiens pour détestables, si elles plaisent à tout « le monde. »

Cette dernière phrase, si singulièrement énig-

matique, est ici d'autant plus remarquable, que, dans le reste de l'ouvrage, le style est assez clair, et que l'auteur n'avait pas encore fait de l'obscurité un des caractères du sien, qui l'a fait nommer le Lycophron de la philosophie. Comment un livre peut-il être *détestable parce qu'il plait à tout le monde?* Je le laisse à deviner à ceux qui sont dans le secret de cette manière d'écrire. Ce qu'il y a de vrai, c'est que ce petit recueil est comme bien d'autres, quoiqu'il y en ait peu d'aussi courts : parmi ces *Pensées* il y en a de vraies et de fausses, de raisonnables et de folles, d'ingénieuses et de plates. L'auteur commence par l'éloge des passions; et redit en prose assez médiocre ce que Voltaire avait dit en fort beaux vers dans ses *Discours sur l'homme.* Mais Diderot, comme il lui arrive le plus souvent, a outré ce qu'il voulait renforcer, et il manque, dès les premières lignes, de cette mesure qui est de devoir en philosophie bien plus qu'en poésie. Voltaire avait montré le bien qui peut résulter des grandes passions bien dirigées :

Je veux que ce torrent, par un heureux secours,
Sans inonder mes champs, les abreuve en son cours.
Vents, épurez les airs, et soufflez sans tempêtes;
Soleil, sans nous brûler, marche et luis sur nos têtes.

Diderot n'est pas homme à s'en tenir là, et quand le poëte est raisonnable en vers, le *philosophe* extravague en prose. Il *prononce :* « Il n'y a que

« les passions, et les grandes passions qui puis- « sent élever l'homme aux grandes choses. ». Ainsi, en rendant sa proposition exclusive pour la rendre plus forte, il ne réussit qu'à la rendre fausse; car le sacrifice d'une *grande passion* au devoir est à coup sûr une *grande* chose, puisque ce sacrifice est la vertu, et que rien n'est plus *grand* que la vertu, et très-certainement encore la vertu n'est point une *passion* : donc l'auteur n'a su ce qu'il disait. Il continue sur le même ton : « Sans elles « point de sublime, soit dans les mœurs, soit dans « les ouvrages. » Dans les ouvrages d'imagination, soit; dans les ouvrages de spéculation, non. Il y a du sublime dans *l'Esprit des lois*, dans l'*Histoire naturelle*, dans la Métaphysique de Platon, etc.; et il n'y a là aucune espèce de *passion*. A l'égard des mœurs, c'est là qu'il fallait absolument distinguer les passions généreuses, car les passions perverses peuvent avoir aussi leur *grandeur* et leur force, et c'est tant pis; mais plus cette distinction était nécessaire, plus l'auteur s'en est préservé. Il y a du *sublime* dans les mœurs romaines, parce que les *grandes passions* des Romains, dans les beaux jours de Rome, étaient l'amour de la patrie, de la gloire et de la liberté, et que ces *passions*-là sont belles en elles-mêmes. Quand ils y substituèrent celles du luxe, des plaisirs et des spectacles, leurs mœurs furent viles et dépravées, et pourtant leurs *passions* étaient encore *grandes* en ce genre, car elles al-

laient jusqu'à la fureur et au délire, témoin tout ce que nous savons de leurs histrions et de leurs cirques. Il y a du *sublime* dans les mœurs françaises : la *passion* de l'honneur en est la source. L'histoire est pleine de traits qui l'attestent.

« Les passions *sobres* font les hommes com-« muns. » (DIDEROT.)

Passons sur l'expression *sobres*, que l'auteur croit neuve, et qui n'est que forcée. Il est faux que les passions modérées (comme l'auteur voulait et devait dire) fassent toujours des *hommes communs*. Aristide, Marc-Aurèle, Phocion, étaient très-modérés dans leurs passions, très-*sobres* dans tous les sens, pour répéter le terme de l'auteur : étaient-ce *des hommes communs ?* Et combien j'en pourrais citer d'autres !

Voyez ce que deviennent à l'examen ces sentences proclamées comme des édits en morale; voyez si elles peuvent résister un moment aux regards de la raison la plus commune. Mais combien de gens qui ne sauraient se persuader qu'on puisse se tromper quand on paraît si sûr de son fait, ni qu'on déraisonne si souvent quand on affirme toujours ! Le plus grand avantage de nos *philosophes* a été de bien connaître toute la sottise et toute la corruption des hommes de leur temps; leur grand tort, de ne pas prévoir qu'en changeant cette sottise en doctrine, et cette corruption en loi, toutes les deux pourraient se tourner même contre leurs *maîtres :* c'est qu'ils n'ont eu

que de l'esprit, et pas le sens commun. Toutes ces belles maximes que vous venez d'entendre, et mille autres où l'immoralité, qui n'est encore ici qu'en demi-jour, s'est enfin montrée à découvert, sont devenues le code du vice et du crime, qui ne demandaient que des autorités. Au moment où je parle il est public, et vous le savez tous, messieurs, que c'est dans les écrits que j'analyse que sont puisées toutes celles dont s'appuyait un monstre dont j'ai quelque peine à citer le nom, mais dont au moins le nom dit tout, de Babeuf (1). Si du moins des exemples de cette force pouvaient ouvrir les yeux ! Mais poursuivons.

« Les passions amorties *dégradent* les hommes « extraordinaires. » (DID.)

Si elles ne sont qu'*amorties*, elles ne peuvent guère l'être que par l'âge; et alors, s'il n'y a pas de mérite, il n'y a pas non plus de *dégradation :* si elles sont surmontées, ce ne peut être que par une force de réflexion, un retour sur soi-même, qui, bien loin de *dégrader*, ne peut que faire honneur. Qu'a donc voulu dire l'auteur? Voyons si ce qui suit le fera mieux comprendre. « La « contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de « la nature. Voyez cet arbre : c'est au luxe de ses « branches que vous devez la fraîcheur et l'éten-

(1) On venait de publier en plusieurs volumes les pièces de son procès, qui sont curieuses, et qui ne seront pas inutiles à l'histoire.

« musique, quand *la superstition* aura fait sur *le* « *tempérament* l'ouvrage de la vieillesse ». (DID).

Ah! voilà enfin où l'auteur en voulait venir, et heureusement aussi, à mesure qu'il se découvre, l'absurdité se laisse voir dans toute son étendue : je défie qu'on trouve dans cette phrase l'ombre du bon sens. S'il s'agit de la superstition proprement dite, je ne vois pas pourquoi, dans ce cas même, un poëte, un peintre, un musicien perdrait son talent avant le temps parce qu'il serait superstitieux. La superstition est une petitesse ridicule qui peut influer sur la conduite et les mœurs, fort peu sur le talent; et quand Raphaël et Pergolèze auraient porté de petits cierges à toutes les madones du pays, et cru fermement à tous les miracles des bonnes femmes, je ne crois pas que cela eût empêché l'un de faire son tableau de la *Transfiguration*, ni l'autre son *Stabat*. Si *la superstition* signifie (comme on a droit de le penser, et comme tous ces *philosophes*-là, sans exception, veulent qu'on le pense) la religion, c'est encore, il faut trancher le mot, une bêtise: car qu'y a-t-il de plus bête que de démentir des faits sans nombre, qui vous écrasent dès qu'on les articule; de démentir tous les chefs-d'œuvre de tous nos grands artistes en tout genre dans le siècle dernier, et leur invariable attachement à la religion, qui n'est pas plus douteux que leur mérite? Il faut avoir un front de *philosophe* pour s'exposer à cet inévitable excès de

confusion. Mais je vais plus loin, et je veux montrer un effet tout opposé dans ce qui plaît à cette tourbe insolente d'appeler *superstition :* je veux montrer dans le progrès de la piété le progrès du génie; ce qui est si loin de son affaiblissement. Jusqu'à *Phèdre*, Racine avait toujours été très-bon chrétien; cela n'est pas équivoque : mais il était plus, il était dévot, et dévot jusqu'à renoncer au théâtre, quand il fit ce qui est universellement renommé pour son chef-d'œuvre et celui de la scène, de l'aveu de Voltaire même, *Athalie*. Qui croirait, si un *philosophe* ne nous l'apprenait pas, qu'un homme est si prodigieusement déchu quand il fait une *Athalie ?* Et Descartes! Vous verrez qu'il était devenu imbécille quand il laissa un *ex-voto* à Notre-Dame de Lorette.... Je m'arrête : passons à la conclusion de l'auteur.

« Ce serait donc un bonheur, me dira-t-on, « d'avoir les passions fortes.... »

Avant d'entendre sa réponse, remarquez toujours qu'il se gardera bien de distinguer jamais ce que tout moraliste a distingué, les penchants louables et les penchants vicieux. Mais il sait bien ce qu'il fait : les autres moralistes, n'ayant rien à déguiser, marchent au grand jour; les sophistes, au contraire, sont comme les voleurs, ils ont besoin de la nuit. Voyons à présent sa réponse : je crois bien que vous ne vous y attendez pas. « Oui, sans doute, si elles sont toutes à l'u-« nisson. Établissez entre elles une juste harmo-

« nie, et n'en appréhendez point de désordres. Si « l'espérance est balancée par la crainte, le point « d'honneur par l'amour de la vie, le penchant « au plaisir par l'intérêt de la santé, vous n'au- « rez ni libertins, ni téméraires, ni lâches. »

Ce qui est clair, c'est le but de l'auteur, qui est de retrancher tout frein moral, toute idée d'ordre, de justice, de conscience, toutes ces pusillanimes *superstitions*, et d'opposer seulement les passions aux passions, afin d'affranchir l'homme de ces *petits moyens puérils* de morale et de religion, *entraves honteuses que des législateurs ineptes ou hypocrites ont crues de tout temps nécessaires, et que la philosophie du dix-huitième siècle a seule appris à briser*. Je vous répète des phrases auxquelles vos oreilles ne sont que trop accoutumées, et que vous trouverez retournées de cent manières dans les autres écrits de Diderot et consorts, comme dans ceux de la révolution. Il y préludait ici avec un reste de réserve qu'il perdit bientôt quand on se crut à temps de parler sans ambiguïté. Mais si le dessein est aisé à voir, si même les expressions sont claires, il n'en est pas plus facile de trouver un sens dans la phrase, qui ne présente, quand on cherche le sens dans les mots, qu'une incroyable complication d'absurdités et d'inepties: il y en a tant, qu'on ne sait par où commencer. Il est de toute impossibilité que l'auteur se soit entendu lui-même; et Diderot est, de tous les

écrivains, celui qui est le plus souvent dans ce cas, quoique je sois persuadé qu'il croyait s'entendre, tant il avait, dans la déraison, une sorte de quiétude, et, pour ainsi dire, de bonhomie que je n'ai vue qu'à lui, soit dans ses livres, soit dans sa conversation, et qui ressemblait parfaitement, ou à la folie d'un homme d'esprit, ou aux rêves d'un somnambule. Je ne doute pas non plus que bien des gens (et il en est que je pourrais nommer) ne trouvent une grande *profondeur* dans cette phrase de Diderot, comme dans mille autres de la même espèce : examinez-la ; vous n'y verrez qu'un amas d'idées contradictoires, le chaos dans toute sa beauté. Concevez, s'il est possible, comment des *passions fortes*, dont aucune ne peut réellement s'appeler *forte*, que relativement à la faiblesse des autres, peuvent cependant être *à l'unisson* et dans *une juste harmonie*, comme les cordes d'un instrument. Je comprends qu'il appartient à nos *philosophes* de monter la machine humaine, la machine sociale, la machine politique, comme un instrument : ce qui n'est jamais tombé dans la tête de personne, a dû tomber dans la leur; et l'on fait ce qu'on veut de sa machine, au moins sur le papier. Quand ils ont été à portée de l'exécuter, nous avons vu un échantillon de leur savoir-faire, et nous avons pu juger de leur *juste harmonie*. Mais quand on en est encore à écrire, il faut savoir au moins ce qu'on veut dire au lec-

teur ; et si les cordes d'un instrument bien monté produisent ce qu'elles doivent produire, des accords parfaits, des passions exactement *balancées les unes par les autres, et dans une juste harmonie*, à coup sûr ne produisent en réalité que l'absence de toute détermination et de toute action, comme des contre-poids égaux produisent l'immobilité de l'équilibre ; et ce serait bien là, quoi qu'en dise l'auteur, un très-grand *désordre*, qui, heureusement, et en dépit de lui, est impossible. Il est certain que, si *l'amour de la vie* est égal *au point d'honneur*, on ne se battra pas en duel ; mais on n'ira pas non plus contre l'ennemi, on restera chez soi. En tout (et c'est ce qui est décisif), il est contre la nature que les passions de l'homme, et surtout les passions *fortes*, puissent jamais être égales : s'il est mu et déterminé, s'il agit (et il faut qu'il agisse), c'est parce qu'il a toujours un mobile prépondérant en bien ou en mal. Si un fripon ne vole pas, c'est quand il y a plus de danger d'être découvert que d'espérance de ne l'être pas, et alors l'amour de la vie l'emporte sur l'amour de l'argent. Mais il ne s'ensuit nullement que dès lors le *fripon* n'existe plus ; car il volera une autre fois, quand *l'occasion fera le larron ;* et le dicton populaire a plus de sens que la *philosophie* de Diderot. La belle *philosophie* que celle qui nous assure qu'*il n'y a plus de fripons* dès qu'on a peur d'être pendu ! La respectable mo-

rale ! Ce ne serait pas même un axiome de police, tant il y a d'exceptions, tant il y a de fripons qui disent, comme M. Longuemain :

S'il faut être pendu, ce n'est pas une affaire.
(*Mercure Galant.*)

Et où en sera la société, quand il n'y aura pas de risque de l'être? Il y a tant de manières d'être *fripon* sans avoir affaire à la justice !

Avec l'*amour de la santé, en harmonie avec celui du plaisir,* nous n'aurons donc *plus de libertins !* Quand cela serait vrai, il ne resterait plus à notre *philosophe* qu'à nous enseigner le moyen d'*établir* cette *harmonie*. *Établissez,* dit-il. C'est avoir le commandement beau ; mais dites-nous du moins comment. Quel est le père qui, là-dessus ne donne pas à son fils tous les avertissements possibles, et souvent même les leçons de sa propre expérience ? Y a-t-il beaucoup de jeunes gens qui en profitent ? Cependant tout le monde aime la santé, quoique cet amour ne soit pas proprement une *passion*, si ce n'est dans les malades imaginaires ; et alors c'est une autre espèce de mal ; on se fait par la crainte celui qu'on ne se fait pas par le plaisir : et cela nous rappelle une autre vérité que Diderot a oubliée, c'est qu'en elles-mêmes *les passions fortes* ne sont point des remèdes moraux, et par conséquent se corrigent fort mal les unes par les autres. Tout mouvement déréglé est un mal en

soi : une *passion forte* n'est pas autre chose, et ce qui est dérèglement ne saurait rien régler ; cela répugne dans les idées et dans les termes. Des maladies qui se combattent ne produisent point la santé ; seulement les unes sont plus dangereuses que les autres, et plus tôt ou plus tard mortelles.

La débauche avait un grand danger de moins chez les anciens que chez nous. La Providence, que l'on se plaît tant à inculper, a permis que la volupté eût depuis quelques siècles un poison qu'elle n'avait pas. En sommes-nous devenus plus sages ? Non. C'est qu'elle a toujours son attrait, que l'attrait est proche, et le péril éloigné ou douteux. Le point moral est donc de donner plus de force au péril du lendemain qu'au plaisir d'aujourd'hui. Et qui ne sait combien l'objet présent a de pouvoir sur l'homme ; combien le désir est naturellement plus fort que la crainte, et les sens plus que la raison ? Ce n'est donc point un équilibre chimérique qu'il faut chercher où il ne peut pas être ; c'est un frein contre tant d'aiguillons. Sauf quelques exceptions qui ne font rien pour la généralité, il n'y en a réellement qu'un, qui même n'est pas infaillible, à beaucoup près, puisqu'il faut que l'homme demeure libre ; mais qui très-certainement est reconnu par l'expérience le plus puissant de tous, soit pour opérer le bien, soit pour diminuer le mal. Ce frein, c'est la religion, la

première de toutes les puissances morales, et sans laquelle même les autres n'ont point de base; et c'est celle-là particulièrement à qui nos *philosophes* ont juré une guerre d'extermination.

Les rêves en philosophie, tant ancienne que moderne, ont, d'un âge à l'autre, remplacé les rêves. Celui d'une perfection qui n'est pas dans l'homme fut autrefois celui des stoïciens; et nous n'avions pas besoin que Diderot vînt nous crier, après tant d'autres : « C'est le comble de la folie « de se proposer la ruine des passions. » Soit: mais il n'y en a pas moins à chercher la même perfection que cherchait Zénon, rien qu'en opposant les unes aux autres les passions qu'il voulait anéantir : l'équilibre, ici, n'est pas plus raisonnable que la destruction. Ce qui l'est, c'est d'observer, de contenir et de réprimer sans cesse l'ennemi avec qui l'on est condamné à vivre; c'est le combat de l'homme, comme disaient Socrate et Platon; et pourtant ils n'apportaient à ce combat d'autre arme que la raison, et eux-mêmes avouaient qu'elle était presque toujours impuissante sur la plupart des hommes. Mais du moins c'en était une véritable, et qui fut à leur usage et à celui de quelques autres. Ils étaient, autant qu'ils pouvaient y être, dans la vérité, et il ne leur manquait qu'une plus grande lumière et une plus grande force. C'étaient des médecins qui accréditaient du moins le meilleur remède connu; et ceux de nos jours aiment mieux

administrer des poisons, en rejetant à la fois et la raison des anciens sages et le secours des lumières divines.

Ce qu'il y a de particulier dans ces *Pensées*, c'est que l'auteur semble ne s'être fait déiste que pour mieux combattre les athées. « Le déiste, « dit-il, peut seul faire tête à l'athée : *le supersti-« tieux* n'est pas de force. » Comme ce serait une véritable niaiserie que de supposer que le *superstitieux* fût *de force* en raisonnement contre personne, il est plus clair que jamais que *superstitieux* ne veut dire ici que Chrétien. Celui-ci est assurément *de force* contre tout le monde, parce que sa force est celle de Dieu même; mais ce que Diderot paraît ignorer, et qui n'est pas moins vrai, c'est que quiconque a du sens est *de force* contre l'athée, qui l'a perdu, au moins comme athée. Au reste, pour montrer les avantages du déiste contre l'athée, il met d'abord en avant celui-ci armé de tous les argumens que Diderot lui-même a trouvés depuis plus concluants, puisqu'il les a reproduits quand il a combattu l'existence de Dieu. Comme il avait ici un autre objet, il les pulvérise par un seul raisonnement, qu'il se vante d'avoir employé le premier, quoique ce soit tout simplement celui de Descartes, mais qu'il développe en effet avec une vigueur et une vivacité qui joignent le mérite de l'élocution à celui de la dialectique. Il ne faut pas nous refuser le plaisir de voir les patriarches

de l'athéisme, dans ces derniers temps, ici aux prises avec un déiste. Pour cette fois vous le verrez triomphant, et d'autant plus que, graces à la nature de sa thèse, sa démonstration est aussi lumineuse qu'énergique.

« Convenez qu'il y aurait de la folie à refuser « à vos semblables la faculté de penser. — Sans « doute; mais que s'ensuit-il de là? — Il s'ensuit « que, si l'univers, que dis-je l'univers? si l'aile « d'un papillon m'offre des traces mille fois plus « distinctes d'une intelligence que vous n'avez « d'indices que votre semblable a la faculté de « penser, il est mille fois plus fou de nier qu'il « existe un Dieu que de nier que votre semblable « pense. Or, que cela soit ainsi, c'est à vos lu- « mières, c'est à votre conscience que j'en ap- « pelle. Avez-vous jamais remarqué dans les rai- « sonnements, les actions et la conduite de quelque « homme que ce soit, plus d'intelligence, d'ordre, « de sagacité, de conséquence, que dans le mé- « canisme d'un insecte? La Divinité n'est-elle pas « aussi clairement empreinte dans l'œil d'un ci- « ron que la faculté de penser dans les écrits du « grand Newton? Quoi! le monde formé prou- « verait moins une intelligence que le monde « expliqué? Quelle assertion! L'intelligence d'un « premier Être ne m'est-elle pas mieux démontrée « par ses ouvrages que la faculté de penser dans « un philosophe par ses écrits? Songez donc que « je ne vous objecte que l'aile d'un papillon,

« quand je pourrais vous écraser du poids de « l'univers. »

Voilà sans contredit une des pages les plus éloquentes que Diderot ait écrites. Le raisonnement rentre dans celui de Descartes, qui consiste à prouver l'intelligence suprême par celle de l'homme. « Je pense : donc je suis. Si je pense, j'ai en moi « l'intelligence, et je ne me la suis pas donnée. « Il y a donc une intelligence créatrice, et par « conséquent infinie : il y a donc un Dieu » Mais Diderot a répandu la chaleur oratoire dans l'argumentation sèche du philosophe. S'il avait toujours fait un pareil usage du talent d'écrire, combien ce talent se serait élevé plus haut qu'il n'a fait ! et que d'écueils il aurait évités ! il ajoute : « Je distin« gue les athées en trois classes. Il y en a qui vous « disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, et « qui le pensent ; ce sont les vrais athées : un grand « nombre qui ne savent qu'en penser, et qui déci« deraient volontiers la question à croix ou pile (1) ; « ce sont les athées sceptiques : beaucoup plus « qui *voudraient qu'il n'y en eût point*, qui font

(1) Comme J. J. Rousseau décida la question d'une Providence en jetant une pierre contre un arbre. (Voyez ses *Confessions.*) Peut-on croire qu'un homme ait l'usage de sa raison quand il résout *à croix ou pile* un doute qui a de semblables conséquences ? Et puis, qu'on se demande de bonne foi s'il n'est pas vrai qu'il y a une espèce de *philosophie* qui est réellement une espèce de démence.... O Providence !

« semblant d'en être persuadés, et qui vivent « comme s'ils l'étaient; ce sont les fanfarons du « parti. Je déteste les fanfarons; ils sont faux. Je « plains les vrais athées : *toute consolation me « semble morte pour eux*. Et je prie Dieu pour « les sceptiques; ils manquent de lumières. »

Il faut que Diderot ait bien mal prié, et que ses prières n'aient pas plus réussi pour lui que pour autrui, puisqu'il a depuis nié si hautement le Dieu qu'il *priait* ici. Pour peu qu'il eût réfléchi, ce qu'il dit de ces *fanfarons qui voudraient qu'il n'y eût pas de Dieu* aurait dû suffire pour l'éloigner de l'athéisme. Ce ne sont sûrement pas des hommes de bien ceux qui *vivent comme s'ils étaient persuadés qu'il n'y a pas de Dieu*, car cela ne peut absolument s'entendre que des méchants. Or, qu'est-ce qu'une opinion qui est le vœu et l'intérêt des méchants? Il m'est impossible de deviner comment Diderot, devenu athée, aurait répondu à ses propres *pensées*. Il l'était pourtant devenu au point d'entrer en fureur au seul nom de Dieu; et de regarder l'idée d'un Dieu comme le premier des fléaux de la terre. Il cherchait comment cette idée était entrée dans le monde, et quel était le premier qui avait pu s'en aviser. Il ne disait pas comme Lucrèce : *Primus in orbe deos fecit timor:* « La crainte a fait les dieux (1). » Son imagination lui fournissait une

(1) Ce demi-vers est de Pétrone, et non pas de Lucrèce;

autre hypothèse bien digne d'une tête comme la sienne. Il supposait un misanthrope furieux, un Timon, un homme qui avait nourri trente ans dans une caverne le ressentiment de tout le mal que lui avaient fait les hommes, et cherché pendant tout ce temps comment il exercerait contre eux une vengeance terrible et durable qui pût assouvir toute sa haine. Un jour enfin cet homme était sorti de sa caverne tout rempli d'une idée qui répondait à ses fureurs; il en était sorti en criant d'une voix épouvantable, *Dieu!* Et avait ainsi couru le monde en jetant partout le même cri, *Dieu!* Et ce mot, répété et commenté, avait répandu toutes les calamités sur la terre. Telle était la fable *philosophique* que Diderot substituait à celle de Pandore, et qui est bien d'un autre goût, et ne fera pas la même fortune. Je ne crois pas qu'il l'ait fait entrer dans aucun de ses ouvrages; mais je suis sûr que c'était là une de ses conversations dont on nous a dit tout à l'heure qu'*elles prouvaient autant de génie que des ouvrages.* Des hommes qui ont entendu celle-là existent encore: ils sont croyables; ils sont prêts à attester ce que je rapporte, et ce ne seraient sûrement pas eux qui auraient inventé ce qui peut-être n'a pu jamais éclore que du cerveau de Diderot.

Il fallait qu'il fût encore loin de là lorsqu'il

---

on le trouve aussi dans Stace, *Thébaïde*, III, 661; il le met dans la bouche de Capanée.

fit son livre des *Pensées :* il y soutient l'existence de Dieu comme prouvée en métaphysique et en bonne morale, et reconnaît l'utilité de cette croyance. Voici ses termes : « Sans la crainte « du législateur, sans la pente du tempérament, « et sans la connaissance des avantages *actuels* de « la vertu, la probité de l'athée manquerait de « fondement. » Or, comme les lois, tout en punissant les fripons, n'ont jamais fait un honnête homme; comme *la pente du tempérament* est trop incertaine et trop variable pour servir de base à la *probité ;* enfin, comme les avantages *actuels* du vice sont fort souvent supérieurs à ceux de la vertu, il suit évidemment des paroles de Diderot (quelle que fût sa pensée), que *la probité de l'athée manque de fondement.* Quoique sa phrase ne soit pas expressément affirmative par la tournure, elle l'est bien par ses conséquences implicites. Peut-être ménageait-il un peu les athées par un secret pressentiment qu'un jour il se rallierait à eux; peut-être aussi demanderez-vous comment il a pu entrer dans leurs rangs, et se mettre à leur tête, après les assertions et les aveux qu'on voit ici. Lui seul pourrait vous le dire; ce qui ne signifie pas même que vous dussiez le comprendre. — Mais enfin, direz-vous encore, comment s'est-il répondu à lui-même? — Jamais il ne s'est répondu. Il a beaucoup argumenté en sens contraire, et voilà tout. Est-ce que ces *philosophes*-là répondent ? Pas plus à eux-

mêmes qu'aux autres. Ils répliquent quelquefois, n'importe comment; mais répondre! ils ne s'y exposent pas. Ils enseignent toujours, et ne se trompent jamais : voilà leur vocation. Ils enseignent le pour et le contre dans tous les sens; et pourtant ne varient jamais : voilà leur privilége. Vous croyez que je plaisante. Point du tout. Rien n'est plus sérieux et plus facile à expliquer. Qu'importe qu'un homme soit tour à tour déiste, athée, sceptique, spinosiste, tout ce que vous voudrez? Il ne change point; il est toujours *philosophe*.... dès qu'il n'est pas chrétien. Je vous dis là le grand mot de la secte, le mot de ralliement; et quoiqu'il n'y en ait peut-être pas deux de la même opinion, il n'y en a pas un qui, en parlant pour tous, parle jamais autrement qu'au nom *de la raison et de la vérité*. Cela peut paraître incompréhensible; mais cela est exact. — Mais il suffit donc, pour être *philosophe*, de n'être pas chrétien? — Précisément. Cette fois vous êtes dans le vrai, le vrai rigoureux, et qui n'admet point d'exception. J'en ai connu bon nombre, et avant la révolution, qui certainement ne savaient pas plus de philosophie que je ne sais de géométrie (et je n'en sais pas un mot), et qui étaient *philosophes*, et le sont encore, si jamais il en fut. Les lettres de Voltaire en font mention honorable à tout moment, et j'en citerai, à son article, un exemple qui vous tiendra lieu de tout le reste. Vous voilà, messieurs, bien avertis, et assez, je crois, pour

ne leur reprocher jamais les contradictions, les variations, la *versatilité;* ils crieraiént à la calomnie. La *philosophie* n'est point *versatile*, et par une raison péremptoire; c'est que jamais un *philosophe* ne dit qu'il s'est mépris, si ce n'est dans les occasions de peu de conséquence et pour un grand bien; et les exemples en sont très-rares. Or, tant qu'on n'avoue point qu'on a été dans l'erreur, on est toujours dans la vérité, on est toujours ce qu'on était, cela est clair. Mais voulez-vous savoir ce que c'est que d'être *versatile?* C'est, par exemple, celui qui s'en viendrait dire: « Je vous avoue que je me suis trompé, faute d'a- « voir examiné. L'examen m'a détrompé, et voici « mes raisons : vous en jugerez. » Oh! celui-là est vraiment l'homme *versatile* (1); il est de plus *indigne de toute croyance*, car il avoue qu'il a eu tort. Comment pourrait-il jamais avoir raison? Il est de plus *hypocrite,* car il se déclare pour une cause proscrite et persécutée, sans aucune espèce de défense ni d'appui. Il est de plus un *lâche*, car il attaque des hommes qui ont en main tous les genres de pouvoir et tous les moyens

---

(1) Tout ce qui est marqué en italique, jusqu'à la fin du paragraphe, avait été imprimé contre l'auteur dans une foule de pamphlets *philosophiques.* Tout cet article de Diderot, prononcé tel à peu près qu'il est ici, excita beaucoup de clameurs dans les journaux, et ce n'est pas ce qui peut surprendre : mais ce qui est plus extraordinaire, c'est qu'on ait pu, à Paris, parler ainsi en public pendant six mois.

d'oppression. Voilà, messieurs, en peu de mots, mais très-fidèlement, la logique de nos illustres adversaires, de ceux à qui nos séances font jeter les hauts cris. Je viens de mettre sous vos yeux la substance de vingt libelles, et si j'ai cru devoir vous en parler ainsi une fois en passant, c'est afin de vous convaincre que des ennemis que je ne crois pas même pouvoir ici traiter d'un ton plus sérieux, ne m'empêcheront jamais de dire la vérité tant que vous voudrez bien l'entendre, et tant qu'on ne m'ôtera pas les moyens de la dire. Revenons.

Si Diderot veut ici un Dieu, il ne veut pas de culte, et c'est une inconséquence qui, tout étrange et toute grossière qu'elle est, a eu de nos jours des suites si horribles, qu'elle vaut la peine d'être combattue à part : elle le sera dans un autre ouvrage (1), où cette discussion est naturellement placée, et dans toute son étendue. Diderot l'énergumène s'écrie : « Les hommes ont banni la « Divinité d'entre eux ; ils l'ont reléguée dans un « sanctuaire ; les murs d'un temple bornent sa « vue ; elle n'existe point au-delà. Insensés que « vous êtes, détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées ; élargissez Dieu. »

Il était réservé à notre siècle de prendre pour des principes ces déclamations à la fois puériles et forcenées, où l'on ne fait qu'abuser scanda-

(1) Dans l'*Apologie*.

leusement des vérités anciennes et communes, qui, dans leur juste mesure, avaient fourni aux anciens de belles pensées et de beaux vers. Ainsi dans Lucain, lorsque l'on veut que Caton aille chercher un oracle dans le temple de Jupiter Ammon, le poëte lui fait dire fort à propos que les dieux sont partout :

Ont-ils choisi ces bords pour leur asyle unique,
Caché la vérité dans les sables d'Afrique?
Nous sommes entourés de la Divinité :
Les dieux n'ont qu'un seul temple, et c'est l'immensité;
Ils n'ont qu'un sanctuaire, et c'est le cœur du juste (1).

Caton parle en philosophe, et les vers sont d'un poëte. On se serait moqué de l'un et de l'autre, s'ils avaient dit que les temples anéantissaient la Divinité. On les eût regardés comme des fous furieux, s'ils avaient dit : *Détruisez les temples*, parce que Dieu est partout. Mais de nos jours on a trouvé sublime cette saillie de rhéteur : *Élargissez Dieu*. Je dirais à Diderot : *Insensé* toi-même, toi qui appelles les autres *insensés*, et qui t'appelles *philosophe*, réponds. Où

(1) On peut choisir entre cette traduction et les deux vers de Brébeuf, souvent cités, qui peut-être valent mieux, quoique la fin du premier m'ait toujours paru une cheville; mais le second est d'une précision admirable :

Est-il d'autre séjour, pour *ce monarque auguste*,
Que les cieux, que la terre, et que le cœur du juste?

as-tu vu un peuple, un homme assez sot pour croire que le temple *bornât* la divinité qui l'habite? Qui jamais a dit, hors toi, que des *murs bornaient sa vue?* A qui en as-tu? Qui jamais a pu ignorer, hors toi, que *le temple est pour l'homme et non pour l'Éternel* (1)? On te l'a dit cent fois dans toutes les langues; pourquoi feins-tu de l'oublier? Où as-tu pris que, pour ceux qui ont des temples, *Dieu n'existe pas au-delà?* C'est calomnier stupidement le paysan le plus stupide. En veux-tu la preuve sensible? Ne t'es-tu jamais trouvé, dans nos campagnes, à ces cérémonies si touchantes dans leur agreste simplicité (2), quand les habitants des bourgs, des villages, des hameaux, précédés de leur pasteur, marchaient à travers les plaines cultivées par leurs mains, élevant avec lui leurs chants religieux vers le ciel, vers le Dieu qui nous a *donné la* terre, et lui donne la fécondité? Tu as pu voir tous les ans ce beau spectacle, beau, non pas seulement pour un chrétien, mais pour tout vrai philosophe, pour quiconque a une ame; mais les sophistes et les charlatans n'en ont pas. Il est vrai que tu ne le verrais plus aujourd'hui, cet attendrissant appareil, ce commerce sublime de la nature avec son auteur, et des enfants avec

(1) Paroles tirées d'un mandement de l'évêque de Lescar, l'un de ses écrits où la religion a été le plus éloquente.

(2) Les Rogations.

leur père, à qui leurs voix demandent la nourriture. Tu ne le verrais plus dans la France, cet hommage solennel au dispensateur suprême de tous les biens; et s'il osait s'y reproduire, des bandes d'assassins stipendiés marcheraient, avec le fer et le feu, contre ce paisible et religieux concours, qui ne se nomme plus parmi nous que *le fanatisme*. Mais s'il ne se montre plus dans la France, tu le retrouverais dans l'Europe et dans tout le monde chrétien. C'est en France seulement, c'est aujourd'hui qu'il n'est plus permis d'adorer Dieu à la face du soleil; c'est seulement parmi nous, ce n'est que de nos jours que l'on peut dire avec vérité que Dieu est *relégué*, emprisonné dans les temples, autant du moins qu'on l'a pu. Mais à qui faut-il s'en prendre, sinon à toi et à tes pareils? Ne sont-ce pas tes propres paroles, *élargissez Dieu*, que répétaient ceux qui fermaient toutes les églises de la France, après les avoir dépouillées; et quand ils les abattaient, n'est-ce pas tes ordres exprès, *détruisez ces enceintes*, que leurs mains sacrilégement dociles ont si bien exécutés? Tes phrases n'étaient-elles pas le cri qu'on avait appris à l'ignorance pour autoriser la rapine et la rage, cri qui est encore en ce moment répété par tous les échos journaliers de la *philosophie*? Ah! lorsque Dieu et ses adorateurs sont légalement confinés dans les temples, ce mot, qui dans ta bouche n'était qu'un extravagant blasphème, ce mot, pris dans un

autre sens, trop réel et trop juste, ce mot nous appartient aujourd'hui, et c'est bien nous qui avons le droit de dire, au nom de la raison, de la liberté, de la religion : *Élargissez Dieu* (1).

Diderot, en faisant l'éloge du scepticisme, se moque de ceux qui veulent savoir *qui l'on est, d'où l'on vient, où l'on va, pourquoi l'on est venu.* Il est vrai que tout cela est si peu de chose, que ce n'est pas même la peine d'y penser. Aussi nous dit-il, avec une fierté digne du plus noble quadrupède : « Le sceptique *se pique* « d'ignorer tout cela, sans en être plus mal- « heureux. » C'est en effet *se piquer* d'une belle chose! Mais le sceptique ne ment-il pas un peu? N'est-il pas au moins prouvé, par le fait, qu'il s'est donné beaucoup de peine pour parvenir à *ignorer* ce que le sens intime, indépendamment de la révélation, avait appris à tous les peuples, puisque tous ont cru un Dieu rémunérateur et vengeur, une ame immortelle et un monde à venir? Il est donc de fait (et ce qu'il y a de bon, c'est que nos *philosophes* eux-mêmes ne peuvent pas toujours nier les faits) que l'on avait, de temps immémorial, trouvé la réponse à ces questions, que Diderot et son *sceptique* regardent comme si indifférentes; et que la conscience a enseigné à tous les hommes ce que la *philoso-*

(1) L'auteur a eu, avant de mourir, la consolation de voir la religion rétablie dans tout son lustre.

phie se pique seule *d'ignorer*. Ne serait-ce pas déja une présomption morale assez plausible, que la réponse du sens intime de tous les hommes vaut un peu mieux que l'*ignorance* de nos *sages*, qui n'affectent que celle-là, et qui d'ailleurs savent tout, excepté ce que savent tous les hommes? Je sais que ces *sages* vont répondre par un seul mot, qui répond à tout, *préjugés*. Je pourrais répliquer par un vers fort beau, et qui, pour eux, n'est pas d'un homme à *préjugés*, puisqu'il est de Voltaire:

La voix de l'univers est-elle un préjugé?
(*Irène*.)

Et il s'agit précisément d'un point de morale... Mais à quoi pensé-je? J'oublie que ce même Voltaire, que les chrétiens appellent un impie, Diderot l'appelait un *cagot*, et Helvétius un *cause-finalier*. Vous m'avouerez qu'avec ces sortes de gens on ne peut jamais savoir sur quoi compter. Au reste, Voltaire riait beaucoup de se trouver, sur la fin de ses jours, un *cagot*, et il disait, le plus doucement qu'il pouvait, à son ami Helvétius, que *cause-finalier n'était pas une réponse*; et je crois qu'au fond cela est assez vrai. Nos adversaires disent aussi que *des vers ne prouvent rien*. Oui, comme vers: mais rien n'empêche qu'ils ne prouvent comme pensée; et celle-là est d'un grand sens; elle rentre dans un axiome de l'ancienne philosophie, que j'aime à

redire, d'autant plus qu'il sonne mal aux oreilles de la nouvelle : « *Consensus omnium lex naturæ* « *putanda est.* Le sentiment unanime de tous « les hommes doit être regardé comme une loi « de la nature. » Cic. De plus, si les poëtes ne sont pas tenus de prouver, des philosophes y sont obligés; et s'il peut être beau, quoique peu modeste, de contredire *la voix de l'univers*, il n'est pas heureux de n'avoir pu encore y opposer que des objections sans conséquence, et des théories sans aucun fondement. Il n'est pas très-péremptoire de dire : « Ce que tout le monde « croit est un *préjugé* dès que nous ne le croyons « pas; et personne ne doit affirmer quand nous « doutons, ni douter quand nous affirmons. » C'est là tout le fond des démonstrations de nos maîtres. J'y vois bien une assez grande supériorité d'orgueil, mais aucune supériorité de raison; et jusqu'à ce qu'ils veuillent bien descendre à raisonner avec nous, ou qu'ils prouvent du moins que la philosophie déroge quand elle raisonne, je me croirai en droit de dire que la leur est si prodigieusement ridicule, qu'il ne faut pas moins que tout le mal qu'elle a fait pour qu'il soit permis d'en parler sérieusement; mais qu'en même temps le mal est si grand dans les effets, qu'il faut toute l'ineptie de la doctrine pour que l'on nous pardonne de n'en pas parler toujours avec le ton de l'horreur et de l'indignation.

Diderot, à l'appui de son scepticisme, cite

Voltaire, qui se moque de Pascal, parce que celui-ci regarde comme un état insupportable celui d'hommes qui seraient condamnés à ignorer leur nature et leur destination. Que Voltaire se moque tant qu'il voudra, la proposition de Pascal n'en est pas moins juste et conséquente. Quoi de plus naturel à l'être raisonnable que le besoin de connaître ce qui lui importe le plus, et le regret de l'ignorer? « J'aimerais autant, dit « Voltaire, m'affliger de n'avoir pas quatre pieds, « quatre yeux et deux ailes. » Je serais tenté de croire que ce n'est pas sans quelque malice que Diderot a cité ce passage, et qu'il voulait faire rire aux dépens de ce *cagot* de Voltaire. On peut douter qu'on ait jamais imaginé une parité de cette espèce. Il est rigoureusement conforme à la raison de l'homme de s'interroger sur sa nature et sa destination, et de chercher au moins ce que là-dessus sa raison peut lui enseigner; et celui-là au contraire l'aurait absolument perdue, qui s'affligerait de n'avoir pas d'ailes, etc. Le rapprochement de deux choses si opposées n'est pas plus raisonnable. La différence qu'il y a, c'est que le désespoir de n'avoir pas d'ailes suppose l'aliénation absolue; au lieu que donner deux choses contraires pour deux choses identiques ne prouve que cette absence momentanée de tout bon sens, qui fait dire une sottise, une folie, sans être ni un fou ni un sot. Mais quand ces sottises et ces folies se multiplient au point

de remplir des volumes, et de faire une partie considérable des ouvrages d'un homme qui d'ailleurs a montré, dans d'autres genres, non-seulement un esprit rare, mais un talent du premier ordre; quand il y a joint une multitude de mensonges d'une telle audace, qu'il n'y a d'autre difficulté à les réfuter, preuve en main, que la lassitude et le dégoût de dire sans cesse, vous avez menti; que peut-on en conclure, si ce n'est que la *philosophie* moderne a jeté sur un grand homme, qui a eu le malheur de s'y attacher, cette inévitable malédiction qui devait la suivre partout? et c'est ce que vous déplorerez avec moi, quand ce même Voltaire, que vous avez si souvent admiré avec moi, paraîtra devant vous à son rang, comme *philosophe.*

Vous avez déja vu combien il était sujet à se contredire, même en critique, tant il était dominé par une imagination rebelle à toute espèce de frein. Ce doit être pis en philosophie; et ici, par exemple, ce même écrivain, qui défend contre Pascal l'insouciance du scepticisme, ailleurs la trouve stupide, et même impossible, sans doute parce qu'il était alors dans un de ces instants de bonne foi qui obligent de parler comme on a senti. Le trait est frappant, et je n'aurai qu'à le transcrire et à l'abandonner à vos réflexions. Dans des entretiens (1) où, sous le

(1) *Entretiens de Cu-Su avec le prince Kou.*

nom d'un philosophe chinois, disciple de Confutzée (celui que nous appelons *Confucius*), il disserte avec un prince de la Chine sur la métaphysique et la morale, et l'instruit sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame, il lui dit : « Si « vous abusez de votre raison, non-seulement « vous serez malheureux dans cette vie, mais qui « vous a dit que vous ne le seriez pas dans une « autre ? »

LE PRINCE.

« Et qui vous a dit qu'il y a une autre vie ?

LE PHILOSOPHE.

« Dans le doute seul, vous devez vous conduire « comme s'il y en avait une.

LE PRINCE.

« Mais si je suis sûr qu'il n'y en a point ?

LE PHILOSOPHE.

« Je vous en défie. »

Et il tranche le dialogue à ce mot, qu'on peut bien appeler celui de la conscience. Il est également sûr que ce mot sortait de celle de l'auteur, et accusait celle des sceptiques et des athées. Ce mot, *je vous en défie*, donnait pleinement raison à tous les moralistes et prédicateurs chrétiens qui ont tant de fois argué de faux la prétendue sécurité des impies sur l'avenir; et pourtant celui à qui cet aveu échappe, sans qu'il y pense, a traité cent fois de déclamations tout ce qu'ont dit sur cet article ceux que lui-même a justifiés ici d'une seule parole.

Ces contradictions si fréquentes ne m'étonnent nullement, et me paraissent même dans l'ordre. Mais ce que vous trouverez plus extraordinaire, c'est le passage suivant, qui, dans Diderot, doit le paraître encore bien plus à nos adversaires qu'à nous. « Lorsqu'on annonce au « peuple un dogme qui contredit la religion do- « minante, ou quelque fait contraire à la tran- « quillité publique, justifiât-on sa mission par « des miracles, le gouvernement *a droit de sévir*, « et le peuple de crier, *Crucifige! Quel danger* « *n'y aurait-il pas à abandonner les esprits aux* « *séductions d'un imposteur ou aux rêveries d'un* « *visionnaire!* »

Je n'examine pas encore comment l'auteur a trouvé le moyen d'appliquer à faux un principe généralement vrai, et cela en y comprenant le seul cas qui doit y faire exception. Mais, avant tout, comprenez-vous que ce soit Diderot qui ait pu renverser alors en deux phrases ce code de *tolérance universelle*, le seul sacré pour nos *philosophes*, tant qu'ils en ont eu besoin, et qu'ils ont foulé aux pieds comme tout autre, dès qu'ils ont été les plus forts? Comprenez-vous que ce soit Diderot qui, en les condamnant, se condamne lui-même, et porte contre eux et contre lui un arrêt si formel, si rigoureux, si motivé? Certes, il ne pouvait pas se cacher que, dans ce même livre, à la même page, il attaquait *la religion dominante*, et par des *dogmes* qui contre-

disaient non-seulement cette religion, mais même la religion et la police de tous les gouvernements du monde; car où souffrirait-on qu'un citoyen criât : *Détruisez les temples?* Il n'y a point de pays où ce ne fût un délit capital; et ce cri, vous venez de l'entendre dans sa bouche. Il ne *contredisait* pas moins formellement la religion de son pays en rejetant l'autorité des miracles, *dogme* qui tient même beaucoup de place dans ses *Pensées*, et dont il va encore être question. Et c'est lui qui crie contre lui avec *le peuple : Crucifige!* C'est lui qui reconnaît dans le gouvernement *le droit de sévir!* J'avoue qu'il m'est impossible de deviner ici son intention, ni de rien apercevoir qui puisse mettre d'accord ce qu'il écrit et ce qu'il fait, ce qu'il veut et ce qu'il doit vouloir. Je suis convaincu que personne, pas même nos *philosophes*, qui expliquent tout, ne pourrait expliquer une si étrange inconséquence. Dira-t-on que ce qui l'a emporté ici sur tout le reste, c'est la résolution de condamner Jésus-Christ, ses miracles et ses disciples, et de donner raison à leurs persécuteurs et à leurs bourreaux? C'est la seule idée qui se présente d'abord, et d'autant plus, que c'est ce qu'a fait depuis Voltaire, et toute la secte, en cent endroits. Mais Diderot vient tout de suite au-devant de cette interprétation, en ajoutant : « Si le sang de Jésus-Christ a crié vengeance contre « les Juifs, c'est qu'en le répandant ils fermaient « l'oreille à la voix de Moïse et des prophètes, qui

« le déclaraient le Messie. » Rien n'est plus vrai, et c'est parler comme l'Évangile. Mais si ces paroles décisives repoussent le soupçon d'avoir voulu tourner contre Jésus-Christ la sentence qu'il vient de porter, il en résulte une nouvelle inconséquence plus forte que toutes les autres; car l'auteur admet et consacre, par cet aveu, la seule exception opposée à son principe, et dont il ne voulait pas : et c'est à présent que je vais faire voir comment son principe, étendu jusque là, est devenu faux, et comment lui-même, sans y prendre garde, en avoue la fausseté. En effet, si les Juifs ont été coupables de ne pas reconnaître dans Jésus-Christ le Messie annoncé par leurs prophètes, assurément ce ne peut être que parce qu'il manifestait dans ses œuvres tous les caractères que ces prophètes attribuaient au Messie; et ces œuvres, ces caractères, ne sont autre chose que des miracles; c'est même ce que Jésus-Christ reproche à tout moment aux Juifs en termes exprès. Cependant Diderot va tout à l'heure rejeter, comme absolument nulles, les preuves tirées des miracles. Comment concilier des assertions si contradictoires? D'un côté, le crime des Juifs est d'avoir méconnu le Messie malgré ses miracles, prédits par les prophètes comme devant leur montrer le Messie; et de l'autre, les miracles ne prouvent rien. Ils prouvent si peu, que, malgré tous les miracles possibles, il faut pendre celui qui, en les faisant, *contredit la religion domi-*

nante. Comme ce n'est pas ici un cours de théologie, vous me dispenserez de prouver, contre Diderot et tous les sophistes du siècle, que les miracles constatés sont évidemment une œuvre divine, et par conséquent un témoignage irrécusable de la vérité, puisque le Dieu de vérité ne saurait employer sa puissance en faveur du mensonge: c'est un thèse inexpugnable en bonne métaphysique; mais c'est aussi parce que la religion est appuyée sur cette colonne que Diderot et consorts ont fait des efforts si multipliés et si vains pour la renverser. C'est là tout ce que nous pouvons voir ici, sans perdre le temps à mettre d'accord entre eux ni avec eux-mêmes des hommes qui n'y ont jamais pensé. Vous devez dès à présent les connaître assez pour n'en pas douter. Je puis ajouter que, dans leur plan, ils n'avaient pas plus le besoin d'être conséquents qu'ils n'en avaient l'envie et le pouvoir. C'est pour édifier en quelque genre que ce soit qu'il faut un ordre d'idées conséquentes. Pour détruire, c'est tout le contraire: il ne faut alors que suivre une seule idée, celle de la destruction. Le bien est dans l'ordre, et le mal dans le désordre. Le génie du mal est donc essentiellement le désordre en tout, et tel est aussi le génie de cette *philosophie* et de sa révolution.

Tout ce qui reste du passage singulier que j'ai cité, et ce qui est bon à retenir, c'est que Diderot a crié *crucifige* contre tous ceux qui *contredisent*

la religion de leur pays, eussent-ils fait des miracles. Laissons se débattre contre lui ceux qui veulent que l'on puisse prêcher dans une même rue Jésus-Christ et Mahomet, Brama et Sommonacodon, et qui appellent cela *tolérance, liberté de penser,* et *droit de l'homme.* Nos soi-disant *philosophes* doivent être d'autant plus embarrassés de la sentence dictée par Diderot, d'autant plus sûrs d'être pendus de sa façon, qu'ils n'ont pas même encore *fait des miracles,* ni essayé d'en faire, si ce n'est peut-être ceux de la révolution, qui, dans un sens, sont bien réellement *des miracles,* mais non pas à leurs yeux; et je ne sais si Diderot lui-même serait plus content de ceux-là que de tous les autres.

« Une seule démonstration, dit-il, me frappe « plus que cinquante faits. »

Peu lui importe que le bon sens lui crie: Votre proposition est insignifiante, car les *faits* sont aussi une *démonstration,* et aussi forte qu'il soit possible, dès que les faits sont certains. Ou il faut admettre cet axiome, fondement de toute philosophie, et particulièrement de la physique; ou il faut affirmer avec les pyrrhoniens qu'il n'y a pas de faits certains, et vous-même vous vous êtes moqué du pyrrhonisme. Qu'est-ce donc que Diderot a voulu dire? Encore une fois, ne le lui demandez pas; il ne s'agit que de ce qu'il a voulu faire, et il a voulu saper en philosophie la preuve de fait, parce qu'il y a au monde une religion

fondée sur des *faits*, comme l'ont avoué Fontenelle, Montesquieu et J. J. Rousseau (1). Voilà tout ce que Diderot a voulu : le reste lui est indifférent. Il n'ignorait pas que tout homme capable de raisonner pouvait lui répondre : Achevez du moins votre proposition, si vous voulez qu'on la comprenne. Voulez-vous dire qu'une seule démonstration vous frappe plus que cinquante faits *incertains ou faux ?* Ce serait une niaiserie. Il faut donc que vous disiez *plus que cinquante faits certains*, et c'est une extravagance, puisqu'il est reçu par tous les philosophes que la certitude de fait équivaut à toute autre certitude. Mais Diderot savait aussi que, toute simple qu'est cette réponse, jamais un sot ne la lui ferait, et c'était assez pour lui et ses pareils. Quant aux hommes instruits, vous savez comme ils s'en débarrassaient ; par un concert d'invectives et de calomnies, tant qu'ils n'ont pas eu d'autres armes ; et dès qu'ils ont eu la puissance, par ce décret très-*philosophique :* « Quiconque parlera *dans un autre sens* « *que nous* sera égorgé sur-le-champ. » On ne niera pas ce *fait*, il est trop public ; mais on répliquera que *le décret est rapporté*. Soit : je n'exa-

---

(1) On sait que Fontenelle disait du christianisme, « C'est « la seule religion qui a des preuves » ; Rousseau, « Les faits « de Jésus-Christ sont plus attestés que ceux de Socrate » ; et voyez dans *l'Esprit des Lois* l'éloge du christianisme, considéré en politique, et tout le bien qu'il a fait au monde.

mine pas comment, ni pourquoi, ni à quel degré. Mais aussi, à défaut d'autre réponse, le concert d'injures a recommencé.....

Voulez-vous savoir pourquoi Diderot fait tant de cas d'une *démonstration*, quoiqu'il ne veuille pas de celle des *faits?* « C'est, dit-il, graces à l'ex« trême confiance que j'ai dans ma raison. » *Extrême* en effet, il faut en convenir. Cet amour-propre est très-naïf; peut-être serait-il sublime, s'il n'était pas assez universellement reconnu que cet amour-propre-là est de tout temps celui des sots, et ce qui est dans la tête de tous les sots ne devait pas se trouver sous la plume d'un homme d'esprit. Rien n'est pourtant plus commun chez nos *philosophes*, et nous verrons pourquoi, quand nous en serons à Rousseau, qui en ce genre a été plus *philosophe* qu'aucun autre. Aujourd'hui je remarquerai seulement que c'est *graces à l'extrême confiance en leur raison* que d'ordinaire les sots entendent si peu raison, et entendent si bien la déraison; et je puis dire, comme Dacier, que *ma remarque subsiste*, car elle est vérifiée depuis le commencement du monde.

Diderot s'adresse aux thaumaturges, vrais ou faux; qu'importe? « Pourquoi me *harceler* par « des prodiges, quand tu peux me terrasser par « un syllogisme? » Je ne suis point un thaumaturge, il s'en faut; mais je dirais à Diderot: C'est votre faute, si vous ne comprenez pas, 1° qu'un prodige constaté renferme en lui-même un syl-

logisme; 2° qu'il est le plus *terrassant* de tous. C'est un argument en action, qui revient à ces paroles que je vais mettre en forme syllogistique, pour vous complaire : « Si Dieu m'a donné une puissance qui n'est qu'à lui, et qui ne saurait être « celle d'un homme, très-certainement c'est Dieu « qui m'envoie, et c'est sa parole que j'annonce. » La majeure est évidente. Passons. « Or, j'ai reçu de Dieu cette puissance. Donc, etc. » — Prouvez la mineure, crieront aussitôt tous ceux qui m'entendent. Je la prouve. *Lazare, veni foras*, « Lazare, sortez du tombeau » (1); et un cadavre mort et enseveli depuis quatre jours, au vu et au su de toute une ville, se lève et sort de son sépulcre. Qu'en dites-vous, monsieur Diderot? cette mineure-là est-elle prouvée, et l'argument est-il en bonne forme? Il reste, je le sais, à argumenter contre le mort, à lui soutenir qu'il ne l'était pas, comme un Anglais s'est diverti à soutenir à un homme bien vivant qu'il était mort en effet. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit : j'ai prouvé ce qu'il y avait à prouver, qu'un véritable miracle n'est autre chose qu'un syllogisme, dont la majeure sous-entendue est démontrée en principe,

(1) C'est ce miracle, le plus éclatant de tous ceux de Jésus-Christ, opéré devant une foule de spectateurs qui crurent en lui; c'est l'effet qu'il produisit dans Jérusalem, d'après son incontestable publicité, qui détermina le Sanhédrin à faire périr Jésus-Christ, comme on le lit dans l'Évangile.

la mineure démontrée en action, et la conséquence, dans la raison de tous les hommes. Mais admirons, en passant, cette grande prédilection pour les syllogismes, affectée devant ceux qui n'y entendent rien, et cette grande attention à compter les syllogismes pour rien, avec ceux qui savent en faire.

« Quoi donc! te serait-il plus facile de redres-
« ser un boiteux que de m'éclairer? » (DID.)

C'est selon : en rigueur, je ne crois pas que les miracles admettent le plus ou le moins de difficulté, puisque tout est également possible à celui qui fait seul les miracles; mais en me prêtant à la question de Diderot, je la trouve douteuse. C'est sans doute un prodige de redresser la jambe d'un boiteux; mais ce pourrait bien en être un autre de redresser l'esprit d'un athée, et je ne voudrais pas répondre que le dernier ne fût pas le plus difficile.

« L'exemple, les prodiges et l'autorité peuvent
« faire des dupes; la raison seule fait des croyants. »
(DID.)

Il faut donc qu'il y ait dans le monde deux *raisons* opposées l'une à l'autre, ou bien tous les hommes les plus éclairés depuis dix-sept siècles, à compter de Tertullien et de saint Augustin jusqu'à Fénélon et Massillon, ont été dénués de *raison*, et *la raison ne date que d'un siècle*, comme un bel esprit vient de nous le dire très-positivement. Cette *raison* qui date d'un siècle est l'in-

crédulité; celle qui en compte dix-sept est la foi. Laquelle croire? Je m'en tiendrai, la révélation même mise à part, à ces paroles de l'Évangile : Vous les connaîtrez par leurs fruits, *à fructibus eorum cognoscetis eos*. Et comme le fruit de *la raison* de nos *philosophes* n'a été autre chose que la révolution française, je suis en droit de conclure avec l'Europe et le monde entier, dont l'opinion n'est pas équivoque, que l'arbre qui a porté un tel fruit était empoisonné. Si mes adversaires ne trouvent pas bon que je m'appuie d'un texte de l'Évangile, je les prierai de ne s'en pas fâcher, puisque ce texte rentre absolument dans la pensée d'un philosophe des plus fameux de ce siècle, et à qui eux-mêmes ne contestent pas ce titre, J. J. Rousseau. C'est lui qui leur a dit (et ce n'est pas ce qu'il a dit de moins bon) : « Vous répétez « sans cesse que la vérité ne peut jamais faire de « mal aux hommes; je le crois, et c'est pour moi « la preuve que ce que vous dites n'est pas la vé« rité. » Si son argument était bon dès ce temps-là, que sera-ce donc aujourd'hui? La Providence a pris soin de rendre la réplique impossible.

« Je ne suis pas chrétien parce que saint Augustin l'était; mais je le suis parce qu'il est raison« nable de l'être. » (Did.)

Messieurs, vous vous récriez : Quoi! Diderot se dit chrétien! Attendez, nous allons tout à l'heure avoir sa profession de foi en forme; vous saurez peut-être à quoi vous en tenir. En atten-

dant, souvenez-vous que Voltaire a fait en sa vie une cinquantaine de professions de foi, sans compter ou en comptant celle qu'il fit imprimer à Paris dans tous les papiers publics quelques mois avant sa mort. Nos *philosophes* disent que ce sont des façons de parler, *modus loquendi*, des *lazzi philosohiques* extrêmement plaisants; et en effet quelques-uns de ceux de Voltaire en ce genre l'étaient beaucoup, et j'aurai occasion de vous les rappeler. Cependant il faut avouer que la phrase de Diderot n'a point du tout le ton d'un *lazzi;* au contraire, elle a celui de la vérité. Diderot parle absolument comme saint Paul : « Ne croyez ni à Apollon ni à Céphas, mais à Dieu : *Sit rationabile obsequium vestrum*, que votre soumission soit raisonnable. » Vous voyez qu'il n'y a rien à redire aux paroles de Diderot, et qu'il est ici très-orthodoxe. Il ajoute :

« Je suis né dans l'Église catholique, aposto-« lique et romaine, et je me soumets à ses déci-« sions *de toute ma force.* » Il ne s'agit plus que de savoir jusqu'où elle va. « Je veux mourir dans « la *religion de mes pères*, et je la crois bonne » Pardonnez-lui ce mot, *la religion de mes pères* ; ce n'était pas encore un crime capital. « Je la crois « bonne, *autant qu'il est possible à quelqu'un qui « n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec « la Divinité, et qui n'a jamais été témoin d'au-« cun miracle.* » Comme nous ne savons pas jus-

qu'où allait pour lui ce *possible*, non plus que *sa force pour croire*, il se pourrait bien qu'il y eût ici du *lazzi* de nos *sages*, et vous en penserez ce que vous voudrez. Mais il ne s'en tient pas là; il nous assure qu'il a mis dans la balance *les raisons des athées*, des déistes, des Juifs, des musulmans, de tous les sectaires, et enfin des chrétiens. C'est ne rien oublier, et surtout *les raisons des athées* ont dû faire un grand poids. Vous attendez le résultat; le voici : « Après de longues « oscillations (il y avait de quoi), la balance « pencha du côté du chrétien, mais avec le seul « excès de sa pesanteur sur la résistance du côté « opposé. » C'est toujours quelque chose; et je crois, messieurs, que vous n'en espériez pas tant. « Je me suis témoin à moi-même de mon équité. « Il n'a pas tenu à moi que cet excès ne m'ait « paru fort grand : j'atteste Dieu de ma sincé-« rité. »

Diderot seul pourrait nous dire ce qu'un tel serment valait alors pour lui. Quoi qu'il en soit, ni *la balance*, ni le serment, ni la profession *catholique, apostolique et romaine*, ni *la religion de nos pères*, ne parurent au gouvernement des œuvres aussi édifiantes que nos *philosophes* les trouvaient *gaies;* et l'auteur, ayant donné, peu de temps après, une brochure du même genre, fut renfermé assez long-temps à Vincennes, où il fut d'ailleurs traité avec tous les ménagements

possibles (1), comme on sait, et n'en devint pas plus sage.

SECTION III.

Lettre sur les Aveugles, à l'usage des Claivoyants.

Cette *Lettre*, qui attira enfin sur lui l'animadversion du ministère, plus d'une fois provoqué, est un de ces écrits insidieux où le matérialisme, n'osant pas se produire en dogme, s'enveloppe dans des hypothèses sophistiques, de façon à ce qu'on puisse le deviner et le conclure. Elle fut composée à l'occasion d'un aveugle-né, du Puiseaux en Gâtinais, qui faisait alors quelque bruit par les avantages singuliers qu'il devait à l'exercice réfléchi de toutes ses facultés, qui lui avait appris à compenser, jusqu'à un certain point, celle qui lui manquait. Ce n'est pas en soi-même un phénomène très-rare que ce perfectionnement des sens fortifiés et enrichis de la privation même de celui qu'on a perdu, et des leçons de la nécessité. On sait jusqu'où les aveugles poussent la finesse de l'ouïe, du tact, de l'odorat, en proportion du besoin qu'ils ont de suppléer la vue. Peut-être serait-ce pour un vrai philosophe une occasion de remarquer la bienfaisante

(1) Il avait la permission, très-rarement accordée dans les prisons d'état, de recevoir ses amis; et Rousseau parle des visites fréquentes qu'il lui rendait.

prévoyance de l'Architecte suprême, qui, dans la construction du corps humain, nous a donné des organes si bien entendus dans tous leurs rapports possibles, que, non-seulement ils sont d'une parfaite intelligence pour les mêmes actes, mais qu'ils peuvent au besoin se suppléer les uns les autres, au point que celui qui est privé de deux sens peut encore sentir et exercer la vie avec les trois qui lui restent. Un physicien observateur aurait là une belle matière de recherches curieuses et de réflexions instructives sur les moyens de jouissance et d'industrie départis à l'homme, avec une si sage munificence, que même l'imperfection nécessaire de la créature et les accidents qu'elle entraîne suffiraient à prouver la perfection des lumières du Créateur, qui a tout prévu, pour remédier à tout. Mais ce n'est pas là ce que l'athée qui a le plus d'esprit verra jamais dans l'aveugle qui a le plus d'adresse. Celui-ci, quoique fort intelligent, était encore loin d'un autre aveugle bien autrement célèbre, l'Anglais Saunderson, qui professa les mathématiques à Cambridge, et donna des leçons d'optique. L'histoire des prodigieux efforts du génie de cet aveugle, et l'explication d'une machine qu'il avait inventée pour chiffrer au tact, font partie de l'ouvrage de Diderot, et c'est tout ce qu'il y a de bon; le reste est un ténébreux amas d'inductions mensongères et de suppositions gratuites, qui tendent à réduire tout à l'action des sens pour anéantir celle

de l'ame, et à faire de l'homme une pure machine pour faire de la morale un problême. L'auteur s'écrie : « Ah! madame (car c'est à une femme qu'il écrit, et le prosélytisme *philosophiste* s'adresse volontiers aux femmes), ah! madame, « que la morale de l'aveugle est différente de la « nôtre! que celle d'un sourd différerait encore « de celle d'un aveugle (1)! et qu'un être qui au« rait un sens de plus que nous trouverait notre « morale imparfaite, pour ne rien dire de pis! » Que le pathétique de cette exclamation et ce ton de conviction profonde font un effet plaisant dans une phrase qui n'a aucun sens! L'auteur croyait-il s'entendre? Cela se peut. Mais qu'il eût été curieux d'apprendre de lui comment est faite cette morale des aveugles, si différente de celle des sourds, et ce que deviennent ces deux morales si différentes dans ceux qui sont à la fois sourds et aveugles, et dont il ne parle pas, apparemment par discrétion! Je n'ai pas l'espérance, non

(1) A ces paroles vraiment étranges et rares en ridicule, il partit de tous les coins de la salle un éclat de rire universel; et ce ne fut pas, à beaucoup près, la seule fois que les citations produisirent cet effet, et souvent je ne puis m'empêcher de rire encore en les transcrivant. Hélas! de tout temps la sottise a été en possession de faire rire; mais comment la plus risible de toutes, précisément parce qu'elle était la plus sérieuse, celle de nos sophistes, a-t-elle fini par faire couler tant de sang et de larmes? C'est là ce qui mérite d'être examiné; et ce qui attirera l'attention de la postérité.

plus que l'envie, d'avoir six sens; et tout ce que je demande à celui qui m'en a donné cinq, c'est de me les conserver jusqu'à la fin : mais encore serait-on bien aise de savoir ce que serait la morale des six sens par rapport à nous qui n'en avons que cinq, et pourquoi avec ces cinq sens notre morale est si imparfaite et si vicieuse. Comment surtout Diderot pouvait-il en savoir tant là-dessus, lui qui, après tout, n'en avait que cinq comme nous, tout *philosophe* qu'il était? Eh! mon pauvre *philosophe*, faut-il te parler sérieusement? Si, au lieu de tant de belles choses que tu vois dans les six sens, tu voyais ce qui est dans le sens commun, qui n'est pas celui de la *philosophie*, tu comprendrais que tu viens d'anéantir, en quatre lignes, deux sciences sur lesquelles tu n'as cessé d'écrire bien ou mal; la morale et la métaphysique. Je veux croire que tu ferais bon marché de la première; mais la seconde, que tu invoques sans cesse, et dans laquelle tu te crois si fort, tu la connais donc bien peu, puisque tu nous assures que *la nôtre ne s'accorde pas mieux que la morale avec celle des aveugles.* Dis-nous donc, s'il est possible, ce que devient une science qui a l'évidence pour but, et qui pourtant dépend d'un sens de plus ou de moins. Dis-nous, quand il n'y a plus ni morale ni métaphysique, ce que devient la raison. Viens me parler d'évidence, et je te répondrai, par tes propres principes : Ce qui est évident pour toi ne l'est

pas pour un aveugle. Viens me parler de morale (et toi et les tiens vous la nommez à tout moment dans vos écrits en faisant tout pour qu'il n'y en ait pas), et je te répondrai que tu te moques de moi avec ta morale ; qu'elle est *très-imparfaite*, *pour ne rien dire de pis*, puisque nous n'avons encore que cinq sens ; et que, jusqu'à ce que nous en ayons six, comme cela ne peut manquer d'arriver un jour avec la *perfectibilité philosophique*, ta morale et rien c'est la même chose. Et oseras-tu dire que je ne raisonne pas aussi bien que toi, quand mes raisonnements ne sont que les conséquences immédiates des tiens ? Quelle chute pour un si grand moraliste et un si fier métaphysicien, de se voir enlever ses deux sciences, le tout pour avoir le plaisir de raisonner sur les aveugles comme un aveugle sur les couleurs !

Messieurs, quand on aura mis à nu toute la pauvreté d'esprit de nos soi-disant *philosophes* (et ce n'est pas celle de l'Évangile), tout ce qu'il y a dans leurs écrits de profondément inepte, caché sous un vain appareil de mots abstraits et de phrases ampoulées, qui en imposaient à l'ignorance et à l'inattention ; quand on aura détaillé, au moins en partie, l'incroyable quantité de bêtises proprement dites renfermées souvent dans une seule phrase (et je dis des bêtises par respect pour le mot propre, qui est de devoir, et surtout ici), on aura honte pour le siècle où nous

vivons qu'il ait pu être si long-temps la dupe de charlatans si méprisables qu'ils n'étaient pas même en état de défendre leur masque, leur enseigne et leurs tréteaux, s'il y eût eu quelqu'un pour faire la police en philosophie, comme on la faisait au Parnasse. Il faudra expliquer (et c'est par où je finirai) toutes les causes de cette tranquille et imperturbable possession de l'absurde pendant tant d'années, de cette longue et incompréhensible impunité dont le vertige *révolutionnaire* a été la suite, et dont il doit être aussi le remède. Si ce dernier délire paraît beaucoup moins durable, et semble même se dissiper déja quand le premier a eu tant de durée, c'est qu'il y a ici une différence essentielle, celle de l'absurde et de l'atroce, d'abord en spéculation, et ensuite en pratique; et si l'on a pu se tromper long-temps au premier, il n'y avait pas moyen de s'abuser long-temps sur le second. Si vous me permettez une de ces comparaisons familières qui n'en sont que plus sensibles, je dirai que c'est notre faute, et non pas celle de la Providence, si, à force d'orgueil, d'obstination et de folie, nous l'avons obligée enfin de répondre à ses ennemis comme cet ancien Grec, qui, impatienté de la déraison d'un pyrrhonien, finit par tomber sur lui à grands coups de bâton, et le força d'avouer, en criant, que les coups de bâton faisaient du mal.

Diderot montre pourtant quelque envie d'essayer des preuves et des exemples de cette dis-

parité de morale et de métaphysique entre les aveugles et ceux qui voient. « Je pourrais, dit-il, « entrer là-dessus dans un détail *qui vous amu-* « *serait sans doute*, mais que de certaines gens, « qui voient du crime en tout, ne manqueraient « pas d'accuser d'irréligion. » Quel excès de scrupule ! Heureusement ce n'est qu'une précaution oratoire, et il nous offre au moins un échantillon de ce détail, si *amusant sans doute*, et qui devait l'être en effet, mais autrement qu'il ne l'imagine, à en juger par le peu qu'il veut bien nous en communiquer. Il eût été peut-être un peu étonné, si, prenant la chose au sérieux, on lui eût dit d'abord qu'il pouvait bien y avoir réellement du *crime* à faire, d'une puissance aussi respectable et aussi nécessaire aux hommes que la morale, une hypothèse dépendante d'un sens de plus ou de moins; mais, quoiqu'il lui eût été difficile d'en justifier seulement l'intention, soyez sûrs que c'est là une espèce de *crime* dont aucun de ces *philosophes*-là n'a jamais eu la première idée ni le plus léger scrupule. Quel est celui d'entre eux qui aurait jamais sacrifié ce qu'ils appelaient *une belle page*, *de belles lignes*, à l'intérêt du monde entier? Mais ici ce n'est pas la peine d'être sérieux au milieu de tant de ridicules; et vous allez voir dans les détails de Diderot, que, s'il y avait de quoi *amuser sans doute* sa dame, il y a aussi peut-être de quoi nous amuser avec elle.

« Je me contente, dit-il, d'observer que *ce « grand raisonnement* tiré des merveilles de la « nature est bien faible pour des aveugles. » Représentez-vous, ce qui certainement aura lieu quelque jour, Arlequin *philosophe* débitant cette incroyable balourdise, et les éclats de rire, les huées qui s'élèveraient de tous cotés. Je demande si ce n'est pas là, suivant l'heureuse expression des Anglais, *une sottise sterling*, c'est-à-dire, qui en vaut à elle seule plus de vingt; et il faut être juste, je ne connais personne qui soit en ce genre aussi riche que nos sophistes. Faisons même grace à Diderot du mépris qu'il affecte pour *ce grand raisonnement* que tout à l'heure lui-même employait si victorieusement dans ses *Pensées*. Vous connaissez l'homme, et vous avez dû voir, ne fût-ce que par l'article de Sénèque, que, si on lui eût interdit les contradictions, il est douteux qu'il eût pu écrire quatre pages de suite. Prenons-le donc tel qu'il est, *contenti sumus hoc Catone*, et voyons comment le monde n'est plus une preuve de l'existence de Dieu, parce qu'il y a des aveugles. Encore s'il n'eût parlé que des aveugles-nés, qui n'ont jamais pu voir le monde! Mais ceux-là sont en fort petit nombre, et ce n'est pas assez pour l'auteur. Dans tous les cas, serait-il donc si difficile de persuader à un aveugle-né l'existence du soleil, lorsqu'il y a une différence sensible entre le jour et la nuit, même pour les aveugles-nés? Ne peut-on pas leur faire

comprendre tous les bienfaits de la lumière, seulement en opposant nos jouissances à leurs privations, à moins qu'ils ne nous prennent tous pour des imposteurs ou des fous? Cela serait extrêmement *philosophique;* mais si nos *philosophes* sont souvent des aveugles, les aveugles ne sont pas d'ordinaire si *philosophes*. Leur premier vœu est de recouvrer la vue, leur plus grand regret est d'en être privés. Il est donc démontré qu'ils ont l'idée de ses avantages. Eh bien! c'est précisément parce que cette vérité est démontrée par le fait qu'elle n'entre pas dans les raisonnements de Diderot. Tous ces sophistes ont une tournure d'esprit particulière, et qui suffirait pour rendre compte de toutes leurs extravagances. L'aperçu le plus frivole, le plus vague, le plus gratuitement hypothétique, les frappe comme les autres hommes sont frappés de la vérité, et je dirai bien pourquoi: c'est que la vérité est à tout le monde, mais leurs aperçus sont à eux; et plus ils sont obscurs, insignifiants, contraires à toutes les notions de la raison générale, plus ils se savent gré de les avoir et de pouvoir en tirer parti. Diderot surtout est toujours comme en extase devant ses pensées; il se confond et se perd dans l'admiration de leur étendue. Il avait coutume de fermer les yeux en parlant, comme pour se recueillir en lui et devant lui, pour appeler l'inspiration et contempler plus à son aise toute la beauté de ses conceptions. En le voyant, on était

tenté de dire dans son style : « Profanes, ne le « troublez pas; *il est sous le charme.* Il jouit de « ses idées comme Dieu jouit de lui-même : ne « lui demandez pas de les rendre claires pour « vous. Est-il sûr qu'elles le soient pour lui? et « en a-t-il besoin? C'est un prophète. Peut-être « ses idées ne seront-elles des vérités que dans « des milliers d'années; et la pensée du *philo-* « *sophe* n'habite-t-elle pas dans l'infini? Qu'est-ce « que le réel? Le réel est petit : c'est le possible « qui est grand; et le domaine du *philosophe*, « c'est le possible. Devant lui, qu'est-ce qu'une « génération tout entière en comparaison d'une « expérience? »

Ne croyez pas qu'en me divertissant un moment à contrefaire leur emphatique jargon, j'aie chargé la ressemblance. Je vous jure qu'il ne tiendrait qu'à moi de leur donner pour sérieux ce qui n'est qu'une plaisanterie, et qu'il suffit que cela ressemble à l'admiration, pour qu'ils prennent à la lettre tout ce que vous venez d'entendre. Je n'y ai mis que la forme : le fond est partout dans leurs écrits; et pendant cinquante ans ils l'ont pris et donné pour du sublime, et, qui pis est, l'ont fait passer pour tel à la faveur de leur renommée, moitié réelle et moitié factice, de quelque talent plus ou moins médiocre pour écrire, et d'un talent plus ou moins grand pour intriguer. Vous avez dû voir notamment que ce que j'ai dit d'une *génération* et d'une *expérience*

est le résultat formel et positif de toute la *philosophie révolutionnaire*, le grand mot de la révolution, mille fois répété de mille manières depuis Diderot jusqu'à Robespierre. Ah! il doit être permis à la *génération* sur qui cette *philosophie* a porté son scalpel, de ne pas trouver l'*expérience* bonne; et s'il a coupé les doigts de tous ceux qui l'ont si cruellement manié, en vérité cela était trop juste, et il ne faut pas moins que toute la charité chrétienne pour plaindre encore des anatomistes barbares que l'humanité doit détester.

Mais, pour revenir de ces coupables aveugles qui nous ont fait tant de mal avec leur prétendue lumière à ces aveugles innocents qui ne voient pas celle du soleil, quand même ils auraient de moins que nous cet argument en faveur de l'existence de Dieu, qu'est-ce que Diderot en pouvait inférer? N'y a-t-il donc pas d'autres preuves, même pour des aveugles, pour peu qu'ils ne soient pas privés des yeux de l'esprit comme de ceux du corps? Y aurait-il quelque chose de changé en métaphysique, parce que les phénomènes physiques seraient perdus pour quelques individus disgraciés de la nature? A-t-on jamais imaginé de mesurer l'intelligence humaine et l'autorité de l'évidence sur un vice accidentel d'organisation? Si quelques aveugles ne rendent pas douteuse pour nous la réalité du jour, peuvent-ils rendre plus douteuse la réalité des conséquences? Cela est si prodigieusement absurde, que Diderot même n'a

pas osé l'énoncer en termes si exprès; mais ou il n'a rien voulu dire du tout, ou c'est cela qu'il a dit, et je ne sais si la déraison a jamais été plus loin.

Il ne se tire pas mieux de l'autre exemple pris de la morale. Il soupçonne les aveugles d'*inhumanité*, parce qu'ils ne peuvent qu'entendre la plainte, et qu'ils ne voient pas couler le sang. Quelle puérilité! Pour peu qu'eux-mêmes aient perdu du sang par une blessure douloureuse (et à qui cela n'arrive-t-il pas?), ignoreront-ils qu'un homme souffre quand on leur dira que son sang coule? Mais, à considérer les choses en général, et comme doit les considérer la philosophie, l'impuissance et la faiblesse, qui est l'état naturel des aveugles, est la disposition la plus prochaine à l'humanité envers ses semblables, et par conséquent la plus éloignée de l'*inhumanité*. L'on est d'autant plus porté à plaindre et à secourir ses semblables, qu'on a plus besoin d'en être plaint et secouru; et qui est dans ce cas plus que l'aveugle? Il doit se défier plus qu'un autre de ceux qu'il ne connaît pas; voilà ce qui est vrai. Mais il doit être aussi plus porté à la reconnaissance envers quiconque lui a prêté secours: et qui peut, dans l'occasion, lui en refuser?

« Quelle différence y a-t-il, pour un aveugle, « entre un homme qui urine, et un homme qui, « *sans se plaindre*, verse son sang? »

Aucune assurément, car cet homme sera pour

l'aveugle comme s'il ne perdait pas son sang, dès que vous écartez tout moyen de le savoir; et dès lors vous prouvez doctement qu'on ne plaint pas le mal qu'on ignore! Mais cela est vrai de tout le monde comme de l'aveugle, et, dans ce cas, où est l'*inhumanité?* Si ce n'est pas là une niaiserie, qu'est-ce que c'est? Et, n'en déplaise à ses admirateurs, Diderot y est fort sujet. Ici, par exemple, le non-sens se prolonge et se soutient merveilleusement « Nous-mêmes ne cessons-nous « pas de compatir lorsque la distance ou la pe- « titesse des objets produit le même effet sur nous « que la privation de la vue sur les aveugles? » (DID.) Eh bien! voyez s'il sortira de son rêve. Il a juré de nous démontrer que ce qui nous est inconnu est pour nous comme n'existant pas. Il y aurait du malheur à rencontrer quelqu'un qui s'avisât de révoquer en doute une pareille découverte, pas plus que celle qui a fait tant de fortune sur *le fameux La Palisse :*

Hélas! s'il n'était pas mort,
Il serait encore en vie.

Je défie qu'on nie la parité; elle est parfaite. Mais vous croyez peut-être que, n'ayant rien dit, il ne conclura rien, par la grande raison que rien ne produit rien : détrompez-vous encore. Ces gens-là savent faire quelque chose de rien. Diderot s'écrie tout de suite, comme s'il eût résolu le problème d'Archimède : « Tant nos

« vertus dépendent de notre manière de sentir, « et du degré auquel les objets extérieurs nous « affectent ! » En vain, pour le réveiller, vous lui auriez crié aux oreilles : Mais songez donc que, dans l'exemple que vous citez, il ne s'agit pas de *manière de sentir* ni de *degré d'affection*. L'on ne *sent* rien et l'on n'est *affecté* de rien quand *la petitesse et l'éloignement des objets font sur nous l'effet de la privation de la vue*. Ce sont vos termes; et si vous aviez envie de faire une exclamation, il fallait dire du moins : « Tant il est vrai « que nous ne pouvons exercer aucune *vertu* sur « ce qui n'existe pas pour nous ! » Vous aviez là une belle occasion de n'être pas contredit... Messieurs, je puis vous assurer qu'on aurait perdu sa peine. J'ai connu l'homme; je l'ai vu sur son trépied. Sans faire la moindre attention à nos paroles (1), et les yeux toujours fermés comme l'esprit, il aurait *prononcé*, « J'ai conclu contre la vertu; » et avec la même force de préoccupation que saint Thomas d'Aquin (s'il est permis de comparer un *philosophe* à un saint) s'écriait à la

(1) Diderot, en conversation, ne répondait guère qu'à lui-même, et parlait volontiers tout seul au milieu de dix personnes. Cette habitude était chez lui si forte et si marquée, que la seule fois qu'il ait vu Voltaire, en 1778, celui-ci, qui avait eu peine à placer vingt paroles en deux heures, nous dit, quand le *philosophe* fut parti : « Cet homme-là peut être « bon pour le monologue, mais il ne vaut rien pour le dia- « logue. »

table de saint Louis: *Conclusum est contra Manichæos:* La conclusion est bonne contre les Manichéens. — Mais, dira-t-on, prétendez-vous nous donner Diderot pour un sot? — Je ne suis pas moi-même assez sot pour le penser; mais je vous le donne hardiment pour un de ces gens d'esprit qui ont écrit fort souvent comme s'ils n'en avaient pas. Le plus grand génie peut errer, je le sais; mais, prenez-y garde, des hommes tels que Descartes, Leibnitz, Malebranche, etc., ont pu se méprendre dans des matières abstruses et conjecturales, sans trop compromettre leur esprit. Au contraire, Diderot, Helvétius, et autres sophistes, ont déraisonné sans excuse et sans mesure, et ont paru ne rien voir là où le plus simple bon sens aurait vu clair, semblables à ces fakirs de l'Inde qui ne voient pas devant eux, parce qu'ils voient *la lumière céleste* au bout de leur nez. Et je vous dirai bien encore quelle était *la lumière céleste* de nos fakirs, et pourquoi ils ont débité tant de folies. Comme la vraie philosophie, qui n'a pour objet que de rechercher les vérités utiles aux hommes, peut fournir de bonnes pensées à des esprits médiocres, de même le *philosophisme*, qui n'a pour mobile que la vanité de renverser les vérités établies, n'est proprement que la recherche et l'étude du faux; et en faut-il davantage pour faire dire à l'homme le plus spirituel mille absurdités et mille platitudes?

Vous n'êtes pas au bout de celles que fournit

à Diderot son aveugle, sur lequel il ne sort pas d'admiration ; et vous allez juger s'il y a de quoi. Il l'a observé dans toutes ses affections, et il nous révèle, avec une gravité indicible, « que l'embon-« point dans les femmes, la fermeté des chairs, les « avantages de la conformation, les charmes de « la voix, ceux de la prononciation, la douceur « de l'haleine, sont des qualités dont cet aveugle « fait grand cas. » Mais il me semble qu'avec de bons yeux on est assez volontiers sur tous ces points comme son aveugle ; et ce n'était pas un aveugle qui demandait, dans une femme, *la peau, la voix et l'haleine douces.* A quoi donc revient l'observation de Diderot ? Je ne saurais même le soupçonner. Mais voici d'autres merveilles.

« Je ne doute point que, sans la crainte du « châtiment, bien des gens n'eussent moins de « peine à tuer un homme à une distance où ils « ne le verraient gros que comme une hirondelle, « qu'à égorger un bœuf de leurs mains. Si nous « avons de la compassion pour un cheval qui « souffre, et si nous écrasons une fourmi sans « scrupule, n'est-ce pas le même principe qui « nous détermine ? »

Il faut également se donner la torture, ou pour trouver de pareils aperçus, ou pour en comprendre le résultat. Supposons qu'il soit possible de tuer un homme à la distance où il paraîtrait aussi petit qu'une hirondelle ; c'est un secret qui n'est pas encore trouvé : on le trouvera peut-être, et ce sera

une belle invention. Mais s'il était vrai que, dans cette hypothèse, il en dût naturellement coûter moins pour tuer un homme que pour égorger un bœuf, il s'ensuivrait que naturellement il en coûte plus à l'homme pour être boucher que pour être assassin, en raison de la grosseur respective de l'homme et du bœuf. Quelle proposition! Comme ils honorent la nature humaine ces grands *amis de l'humanité!* et comme il leur en coûte peu d'entasser des inepties pour le plaisir de la déshonorer! La fourmi, l'hirondelle, le bœuf et le cheval de Diderot ne prouvent rien de ce qu'il veut prouver. Si l'on plaint un cheval qui souffre, ce n'est pas parce qu'il est gros, c'est parce que c'est un animal domestique, ami de l'homme, et utile à tout. Si l'on écrase la fourmi sans scrupule, c'est comme un insecte incommode et destructeur; et l'on tue sans scrupule, et même avec grand plaisir, un tigre et un léopard, parce que ce sont des bêtes féroces, quoiqu'elles soient d'assez belle taille, et qu'elles aient une très-belle fourrure. Mais que peut-il donc résulter de l'amphigouri de Diderot? C'est une singularité dans nos sophistes (et celle-là n'est pas plus heureuse que les autres), que, lors même qu'ils sont le plus obscurs et le moins devinables dans leurs raisonnements, il y a d'ordinaire quelque chose de parfaitement clair, et c'est la perversité d'intention. Ici rien n'est moins équivoque. Qu'est-ce que l'auteur veut à toute force? Détruire le

sentiment moral de la pitié, le mouvement naturel qui nous fait plaindre notre semblable quand il souffre. Ce sentiment, fondé sur les rapports les plus intimes de l'humanité, est peut-être le plus heureux que le Créateur ait mis en nous, parce qu'il supplée souvent les vertus, désarme le crime, et se fait sentir même aux plus méchants (les *révolutionnaires* toujours exceptés, comme de raison). C'est ce sentiment précieux dont la philosophie, l'éloquence et la poésie ont de tout temps fait les plus beaux éloges; c'est là ce que Diderot veut restreindre à une impression purement physique, à un mouvement tout machinal; et c'est ce qui lui a suggéré d'attacher uniquement la pitié au volume des objets, et de faire disparaître le crime et l'horreur du crime en raison de l'éloignement des corps. Sans doute la sagesse créatrice, en nous donnant une ame et des organes, a voulu qu'il existât une correspondance continuelle entre les impressions des objets et nos affections morales; et nous savons que la vue du sang, des blessures, des douleurs, les larmes et les cris de la souffrance et du besoin, sont des sensations qui nous portent à compatir. Mais nous savons aussi que ce ne sont pas nos organes qui sentent, mais notre ame; il y a long-temps que cela est prouvé et convenu (1).

---

(1) Il y en a, entre autres, une preuve singulière, et qui n'est pas douteuse. Il est de fait qu'en certains temps les

Or, tout ce qui tient à l'ame, au moral, au spirituel, déplaît mortellement aux matérialistes; et, pour que tout cela ne soit de rien dans la pitié, ils nous disent par la bouche du *maître :* Vous vous imaginez, quand vous êtes touchés de pitié, que vous éprouvez un sentiment bon et louable en lui-même, et qui est d'un bon cœur. Désabusez-vous : machine que tout cela; tout dépend de la place qu'occupent les objets dans la rétine. Quoique le bœuf soit fort bon à manger, et qu'il soit très-permis de le tuer, vous y aurez toujours une répugnance extrême, parce que c'est un très-gros animal, et qu'il répand beaucoup de sang. Mais si vous parveniez, n'importe comment, à voir les hommes aussi petits que les hirondelles, vous n'auriez aucune peine à les tuer; et si votre père était aussi petit et aussi gras qu'un ortolan, et votre mère qu'une caille, vous trouveriez tout simple de les manger rôtis, car il n'en coûterait pas plus de les manger que de les tuer.

Si ce ne sont ses paroles expresses,
C'en est le sens.

(VOLTAIRE.)

Et il faut toujours en revenir au refrain de M. Jourdain : *La belle chose que la philosophie!*

---

personnes qui ont perdu un bras, une cuisse, souffrent dans le membre qu'elles n'ont pas.

On a pensé, avec raison, que l'on pouvait tirer quelques instructions des réponses d'un aveugle à qui l'opération de la cataracte aurait rendu la vue, et qui exposerait fidèlement ses perceptions graduées et ses jugements sur les objets par ce nouveau sens, dont l'exercice lui était auparavant inconnu. On a cru voir là un moyen d'acquérir de nouvelles lumières sur l'action et les relations de nos sens, et sur la manière dont les uns corrigent les erreurs des autres. C'est aussi ce qu'on a fait plusieurs fois, et non sans utilité, particulièrement en Angleterre, sur l'aveugle de Chéselden. Mais ce n'est pas l'avis de Diderot : cet homme, qui aime tant les expériences, ne se soucie nullement de celle-là, apparemment par le plaisir de contredire, ou parce que cette expérience contredisait trop son matérialisme. Quoi qu'il en soit, lui, qui tout à l'heure subordonnait la métaphysique à un sens de plus ou de moins, à présent *aime mieux écouter un métaphysicien sur la théorie des sens* qu'un *aveugle sur les sensations qu'il aurait éprouvées en voyant.* Il y a ici confusion d'idées; car il est clair qu'on ne peut pas attendre la même chose de l'un et de l'autre : l'aveugle interrogé fournirait à l'observation des faits que lui seul peut savoir, et le savant en tirerait des conséquences que lui seul peut assembler, d'après les faits mûrement examinés, et d'après les témoignages comparés de plusieurs

aveugles guéris. Mais ce n'est pas assez pour Diderot; il veut qu'on lui donne l'aveugle à instruire, *et de longue main*. Et j'en devine aisément la raison, car Diderot eût appris à l'aveugle à ne dire que ce qui convenait à Diderot. Voici ses paroles : « Il faudrait peut-être qu'on le rendît « philosophe; et ce n'est pas l'affaire d'un mo- « ment de faire un philosophe, même quand on « l'est. Que sera-ce quand on ne l'est pas? C'est « bien pis quand on croit l'être. » Tout cela est très-vrai; il ne s'agit que de l'application, qui aurait pu ne pas plaire à Diderot. J'avoue qu'il n'est ni aisé ni commun d'être un philosophe, ou d'en faire un; mais, après tout, on avait de nos jours fort abrégé la difficulté. Avec Diderot, il suffisait d'être athée; avec Voltaire, d'être incrédule; et ni l'un ni l'autre ne suppose un grand effort d'esprit. Aussi Voltaire écrivait-il que l'Europe était *peuplée de philosophes*. La belle peuplade! Mais, d'un autre côté, Diderot gémissait qu'on eût *tout gâté en laissant en place le grand Être;* et il fallait voir avec quel froid dédain on prononçait ce mot de *grand Être!*

Au reste, si Diderot y avait déja renoncé quand il écrivit sa *Lettre sur les aveugles*, le passage que vous allez entendre est inexplicable. Si l'on dit que ce n'est qu'une ironie, quoi de plus inepte qu'une ironie qui ressemble si parfaitement à la persuasion? Et s'il a voulu paraître persuadé, en écrivant contre sa pensée, quoi de plus odieux

qu'une hypocrisie qui n'a pas même d'objet, puisque rien ne l'obligeait d'être hypocrite. C'est à propos de la mort de ce fameux Saunderson, dont les dernières paroles furent celles-ci : *Dieu de Clarke et de Newton, ayez pitié de moi!* Et un moment auparavant il avait passé en revue, avec un théologien anglais, le docteur Holmes, toutes les objections contre l'existence de Dieu, qui leur avaient paru ce qu'elles sont, insoutenables. Sur quoi Diderot dit à sa dame : « Vous « voyez, madame, que tous les raisonnements « qu'il venait d'objecter au ministre n'étaient pas « même capables de rassurer un aveugle. *Quelle « honte* pour des gens qui n'ont pas de meilleu-« res raisons, qui voient, et à qui le spectacle « étonnant de la nature annonce, depuis le le-« ver du soleil jusqu'au coucher des moindres « étoiles, l'existence et la gloire de son auteur ! « Ils ont des yeux dont Saunderson était privé; « mais Saunderson avait *une pureté de mœurs et « une ingénuité de caractère qui leur manquent.* « Aussi vivent-ils en aveugles; et Saunderson « meurt comme s'il eût vu. La voix de la na-« ture se fait entendre suffisamment à lui à tra-« vers les organes qui lui restent, et son témoi-« gnage n'en sera que plus fort contre ceux qui « se ferment opiniâtrement les oreilles et les « yeux. »

Quand les prédicateurs chrétiens, d'accord avec les livres saints, ont attribué l'aveuglement de

l'esprit, en matière de religion, à la corruption du cœur, nos *philosophes* les ont traités de calomniateurs, et ont vomi contre eux les plus furieuses invectives; et voilà que l'un de ces *philosophes* tient exactement le même langage! Qu'en dire et qu'en penser? Tout à l'heure l'argument tiré de l'ordre de la nature visible était *nul pour un aveugle*, et à présent il a suffi pour se faire entendre à Saunderson, qui est né et mort aveugle! Diderot, dans cet ouvrage, est très-décidément matérialiste; n'était-il pas encore athée? Il est bien difficile de séparer l'un de l'autre; car si la matière est *nécessaire*, Dieu ne l'est pas. Que devons-nous donc croire? *Judica illos, Deus.* Passons à un autre ouvrage.

SECTION IV.

L'Interprétation de la Nature, et les Principes de Philosophie morale.

Quand l'*Interprétation* parut en 1754, un journaliste estimé, Clément de Genève (1), en parla ainsi :

« C'est un verbiage ténébreux, aussi frivole « que savant.... Il n'est presque intelligible que

(1) Auteur des *Cinq années littéraires*.

« lorsqu'il devient trivial. Mais celui qui aura le « courage de le suivre à tâtons dans sa caverne, « pourra s'éclairer de temps en temps de quelques « lueurs heureuses. »

Ce jugement est juste dans tous ses points. Jamais la nature n'a été plus cachée que quand Diderot s'en est fait l'*interprète*. Il eût suffi, pour s'y attendre, de la prétention du titre. Ce mot d'*interprétation* suppose d'abord qu'il y a énigme; et, en effet, la nature en est une dont le mot n'est connu et ne peut l'être que de son auteur: c'est ce qui a été avoué de tous ceux qui auraient eu le plus de moyens pour y pénétrer, si cela eût été donné à l'homme. Mais il ne faut pas attendre tant de modestie d'un écrivain qui débute par ces mots : *Jeune homme, prends et lis*. On eut raison de s'en moquer, et les amis de l'auteur eurent tort de vouloir les justifier. Quand on va parler de la nature, il faudrait descendre du ciel pour avoir droit de dire : *Prends et lis*. De plus, ce n'est pas à la jeunesse qu'il convient d'adresser particulièrement des méditations sur la nature : ce n'est pas l'étude de cet âge, qui ne peut encore s'y préparer que de loin. La philosophie, d'autant plus circonspecte qu'elle a plus médité, n'a pas ce ton impérieux d'un inspiré, ni cet air d'exaltation prophétique. On la permet aux poëtes, oui : c'est à eux de rendre des oracles, ceux de l'imagination, leur divinité, qui sont sans conséquence, et dont on ne croit que ce qui amuse. Cette espèce

de délire est même nécessaire aux poëtes pour se mieux persuader leurs fictions, et nous les rendre plus sensibles. Mais ce qui est chez eux l'enthousiasme de l'art n'est qu'emphase et morgue dans les spéculatifs. Les encyclopédistes prirent constamment ce ton pour un signe de supériorité. Il n'y en a point de plus facile à prendre; c'est celui qui est propre aux charlatans : comment pourrait-il être celui des sages? Il n'y en a point qui soit plus familier à Diderot : c'est un des travers qui le caractérisent. Il prend pour une force de style l'arrogance des paroles, qui, loin de la suppléer, ne saurait même s'y joindre sans la gâter. Il insulte le lecteur, et c'est un mauvais signe : c'est désespérer de le convaincre. Qu'arrive-t-il? On veut être imposant, et l'on n'est que ridicule, surtout quand un titre tel que celui de l'*Interprétation* forme avec l'ouvrage le contraste le plus complet, et ne conduit qu'à une métaphysique quelquefois ingénieusement conjecturale, toujours très-hasardée, et souvent inintelligible : c'est la substance de ce livre.

Je passe sur ce qu'il donne lui-même pour des conjectures et des hypothèses en physique. C'est l'affaire des savants, et quoiqu'il les débite parfois avec autant de confiance que si c'étaient des prophéties, je n'ai pas ouï dire que, depuis quarante ans qu'il les a publiées, elles aient jamais rien produit. Je ne m'arrête qu'à quelques idées

éparses dans cet ouvrage sans plan et sans méthode, et dans lequel le faux, qui est de l'auteur, contredit souvent le vrai qui est aux autres. Quelquefois aussi ce vrai acquiert sous sa plume un degré d'énergie qui est celui de son talent, comme dans ce morceau sur les bornes de l'esprit humain, qu'ailleurs il a l'air de ne pas reconnaître. « Quand on vient à comparer « la multitude infinie des phénomènes de la na- « ture avec les bornes de notre entendement et « la faiblesse de nos organes, peut-on jamais « attendre autre chose de la lenteur de nos tra- « vaux, de leurs longues et fréquentes interrup- « tions, et de la rareté des génies créateurs, que « quelques pièces rompues et séparées de la « grande chaîne qui lie toutes les choses? La « philosophie expérimentale travaillerait pendant « les siècles des siècles, que les matériaux qu'elle « entasserait, *devenus* à la fin, par leur nombre, « *au-dessus* (1) de toute combinaison, seraient « encore bien loin d'une énumération exacte. « Ne faudrait-il pas des volumes pour renfermer « les termes seuls par lesquels nous désigne- « rions les collections distinctes des phénomènes,

(1) *Devenus au-dessus* n'est pas français; il fallait dire *arrivés au-delà*. Je remarque cette faute, parce que c'est une espèce de barbarisme de phrase. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que la diction de Diderot soit habituellement pure et correcte.

« si les phénomènes étaient connus ? Quand « la langue philosophique sera-t-elle complète ? « Qui d'entre les hommes pourrait le savoir ? « Si l'Éternel, pour manifester sa toute-puis- « sance plus évidemment encore que par les « merveilles de la nature, eût daigné développer « le mécanisme universel sur des feuilles tracées « de sa propre main, croit-on que ce grand livre « fût plus compréhensible pour nous que l'uni- « vers même ? Combien de pages en aurait en- « tendues ce philosophe, qui, avec toute la force « de tête qui lui avait été donnée, n'était pas sûr « d'avoir seulement embrassé les conséquences « par lesquelles un ancien géomètre a déterminé « le rapport de la sphère au cylindre ? Nous au- « rions, dans ce livre, une mesure assez bonne de « la portée des esprits, et une satire beaucoup « meilleure de notre vanité. Nous pourrions dire : « Fermat alla jusqu'à telle page ; Archimède « était allé quelques pages plus loin. Quel est « donc notre but ? l'exécution d'un ouvrage « qui ne peut jamais être fait, et qui serait au- « dessus de l'intelligence humaine, s'il était « achevé. »

Il y a beaucoup d'esprit dans cette nouvelle démonstration d'une vérité d'ailleurs si souvent répétée. L'auteur a très-bien vu que la science qui cherche des principes et des résultats doit être quelque jour comme accablée par la multitude des faits, et comme perdue au milieu des

immenses matériaux amassés par les siècles. Le seul travail de la mémoire doit absorber alors celui de l'esprit, et à mesure qu'il y aura plus à savoir, il sera plus difficile de comparer. L'idée du livre écrit par l'Éternel me paraît belle et vraie; mais l'auteur ne s'est pas aperçu qu'il faisait un aveu dont la conséquence retombait sur lui et sur tous les incrédules. S'il a senti que l'œuvre du Créateur, expliquée même par lui, serait encore incompréhensible pour nous, il a donc saisi une fois cette vérité, qui, toute simple qu'elle est, semble avoir échappé à tous nos sophistes: que Dieu lui-même ne peut élever ici-bas notre raison, obscurcie par nos sens, jusqu'à la perception des idées infinies, qui sont celles du Créateur. Mais en ce cas, l'incompréhensibilité n'est donc plus une objection contre ce que Dieu a révélé, non plus que contre ce qu'il a fait, dès que la révélation et les faits seront prouvés. C'est pourtant ce dont aucun de nos adversaires ne veut convenir, puisque, toujours réduits au silence par la réalité des faits, aussi bien démontrée que mal attaquée, ils se retranchent toujours dans ce que les mystères et les miracles ont en eux-mêmes d'incompréhensible. L'inconséquence est évidente, et c'est ce qui leur ôte toute excuse, à moins que l'opiniâtreté n'en soit une.

Ce beau paragraphe de Diderot est placé immédiatement après celui où il assigne des limites

très-prochaines à l'étude et au progrès de toutes les sciences naturelles. Il *ne donne pas un siècle à la géométrie;* il compte l'histoire même de la nature parmi les sciences qui *cesseront d'instruire et de plaire.* Je ne vois là ni connexion ni vérité. De ce que chaque science marche vers un terme qu'elle n'atteindra jamais, il ne s'ensuit nullement qu'elle cessera d'instruire ou de plaire. Cette manie de prophétiser *philosophiquement* a été fort commune dans ce siècle. On a imaginé de se réfugier dans l'avenir, quand on ne pouvait pas tirer parti du présent et du passé; et il est sûr que l'avenir est un poste où l'on n'est pas aisément forcé. Mais cette manie a fait dire d'étranges choses; et, malgré la prédiction de Diderot, c'est parce qu'il y aura toujours à découvrir, qu'il y aura toujours un motif pour étudier, de l'agrément et de l'utilité à apprendre, et de l'honneur à enseigner. En physique, par exemple, c'est justement parce que les causes générales sont inaccessibles que l'on sera toujours curieux des faits particuliers. Si nous pouvions connaître les causes, tous les faits seraient dès lors expliqués, et il serait indifférent d'en savoir plus ou moins : la synthèse dispenserait de l'analyse. C'est en ce sens que la Sagesse a dit : *Mundum tradidit disputationi eorum :* « Dieu a livré le monde aux opinions des hommes. » Si le monde était dévoilé, il n'y aurait plus ni opinions ni disputes d'opinions.

Comment croire que l'histoire naturelle en particulier deviendra jamais indifférente aux hommes, pour qui elle a un attrait général; comme si Dieu eût voulu augmenter sans cesse en nous l'admiration de ses œuvres par le plaisir de les étudier, et l'idée de sa grandeur par l'impossibilité de les comprendre? Qui dira plus haut et plus souvent que le naturaliste, *Magnus Dominus*, « le Seigneur est grand? » Prédire le temps où l'on cessera d'observer, c'est prédire le temps où l'homme n'aura plus de curiosité; ce qui ne pourrait arriver que quand il saurait tout, ou ne voudrait plus rien savoir : et dans le premier cas, l'homme serait un Dieu; dans l'autre, une brute. Diderot n'espère pas l'un, pourquoi suppose-t-il l'autre? S'il convient que les choses n'ont pas de bornes, pourquoi en marque-t-il de si prochaines à l'étude des choses? C'est se contredire bien étourdiment. Mais par bonheur les adages de ces *philosophes*, qui arrangent l'avenir comme le présent, ne dérangent point le plan de la Providence, et ne bornent pas plus ses bienfaits que nos facultés. Elle a été assez magnifique dans ses ouvrages pour occuper encore les dernières générations des derniers âges du monde, quelle qu'en soit la durée; elle a su y attacher un charme toujours renaissant pour la reconnaissance, et une richesse inépuisable pour nos besoins et nos plaisirs.

Ne serait-ce pas par aversion pour les causes

finales que Diderot veut nous dégoûter sitôt de l'histoire naturelle? Il est certain que plus cette histoire est approfondie, plus l'argument tiré de ces causes devient irrésistible; et c'est ce que Diderot ne saurait supporter. Il se déclare formellement l'ennemi des causes finales, et emploie toute son autorité, c'est-à-dire, le ton d'autorité qui est le sien, pour les bannir à jamais de la physique, où, malgré lui, elles tiendront toujours une très-grande place, et la place la mieux démontrée. C'est peut-être la plus notable absurdité où l'esprit humain soit jamais tombé que de nier un dessein là où l'on n'oserait contester le rapport des moyens à la fin. Mais même ce rapport, qui nous frappe comme le jour à midi, étant un témoignage irrécusable que la nature rend à son auteur, il est tout simple que des *philosophes* tels que Diderot, qui se servent quelquefois du nom de Dieu, dans leurs phrases, comme d'une figure de rhétorique, mais qui n'en veulent pas dans leur *philosophie*, ne s'accommodent nullement d'un dessein dans l'ouvrage, quand ils rejettent absolument l'ouvrier. C'est, au moins sous ce point de vue, être conséquent dans l'absurde : ce qui ne leur arrive pas toujours.

Où l'auteur a-t-il pris que les causes finales étaient *un système?* C'est un fait, non-seulement démontré en physique, mais d'une nécessité métaphysique, précisément comme le rapport des prémisses à la conséquence est nécessaire et es-

sentiel en logique. Dès qu'il y a une connexion de la fin aux moyens, qui dans les phénomènes naturels suppose l'intelligence, le dessein de cette connexion (qu'on appelle cause finale) est aussi nécessairement renfermé dans les phénomènes, que la conséquence d'un raisonnement juste l'est dans les prémisses. On objecte que l'observation est susceptible d'erreur sur les phénomènes, et par conséquent sur les causes finales. Qui en doute? Mais nos connaissances sont-elles nulles pour être infaillibles, et les sciences n'existent-elles plus parce qu'il n'y en a pas qui ne puisse être fautive? On objecte l'abus qu'ont fait des causes finales ceux qui ont voulu en voir où il n'y en avait pas; et l'objection prouve contre ceux qui ont abusé, et nullement contre la chose. Enfin, Diderot tranche en ces termes, par sa méthode impérative : « Le physicien, dont la « profession est d'instruire, *et non pas d'édifier*, « *abandonnera le pourquoi*, et ne s'occupera que « du *comment*. Le *comment* se tire des êtres, le « *pourquoi* de notre entendement : il tient à nos « *systèmes ;* il dépend du progrès de nos connais-« sances. »

Et où serait le mal que la physique pût à la fois *instruire et édifier?* Songez, messieurs, que cette *édification* que l'on interdit ici au physicien ne va pas plus loin que l'idée d'un Être suprême, d'un Dieu créateur; et appréciez, si vous le pouvez, l'espèce d'horreur qu'inspire à

Diderot et à tous les athées cette seule idée d'un Dieu. Jugez-en par cette inhibition si sévèrement adressée au physicien : « Observe, si tu « peux, la régularité des phénomènes ; c'est là « nous *instruire :* mais garde-toi d'y montrer ja- « mais un dessein et une intelligence ; *tu édifie-* « *rais*, et *ce n'est pas ta profession d'édifier.* » Le physicien qui n'aura pas l'honneur d'être athée (et ce mot, qui ne vous paraît qu'une ironie, est très-sérieux dans la secte) peut répondre à Diderot : De quel droit ôtez-vous donc à ma profession un but moral, quand il n'y en a pas une qui ne s'honore de pouvoir en offrir un ? Depuis quand est-il défendu à la science de servir à nous rendre meilleurs ? Sans cela toute science n'est-elle pas vaine, au jugement même des sages du paganisme ? Quoi ! Voltaire veut que la poésie même, à qui l'on permet de n'être qu'agréable, soit utile à la morale, sous peine d'être un *art frivole*, et Diderot ne veut pas que la physique puisse *édifier !* Il veut que le physicien explique la machine, sans dire un mot de l'intention de l'ouvrier. Malheureux ! tâchez donc d'empêcher qu'elle ne se manifeste par elle-même. Tâchez qu'elle ne se montre pas aux yeux de la raison, comme la lumière aux yeux du corps. Empêchez qu'une démonstration anatomique ne soit un assemblage de prodiges qui jettent les spectateurs dans l'extase ; et quand ils auront été atterrés du merveilleux mécanisme nécessaire pour la seule

circulation du sang, quand ils auront d'autant plus admiré l'invariabilité des effets, qu'ils auront été plus épouvantés de la fragilité des ressorts, mettez-vous à ma place, et venez leur dire : « Tout cela est fort beau, il est vrai; mais si « vous croyez que les vaisseaux, les artères et « les soupapes aient été disposés ainsi pour que « toute la masse du sang passât par le cœur de « cinq minutes en cinq minutes, et y renouvelât « sans cesse la vie, vous vous trompez beaucoup. « Il y a ici quelque chose de plus beau, dont « vous ne vous doutez pas, parce que vous n'êtes « pas philosophes : c'est que tout cela s'est fait « tout seul. »

C'est une consolation, messieurs, que la haine contre Dieu nécessite absolument de si énormes absurdités. J'accorderai que nos sophistes ont d'ailleurs plus d'esprit que celui dont Malherbe disait si plaisamment : *Dieu a là un sot ennemi.* Mais je vois partout un malheur attaché à l'athéisme, et qui suffirait seul pour en dégoûter; c'est qu'il y a pour les athées un chapitre, et celui-là revient très-souvent, sur lequel celui d'entre eux qui aura le plus d'esprit sera toujours forcé de raisonner comme s'il n'en avait pas l'ombre, et cela est dur. On disait autrefois que les voleurs avaient une maladie de plus que les autres hommes, la potence; et la révolution les en a guéris, comme cela était juste. On peut dire de même que les athées ont une maladie du

cerveau que les autres hommes ne connaissent pas; et rien ne les en guérira jamais, si la révolution même n'a pu en venir à bout.

Qu'est-ce encore que cette distinction du *comment* et du *pourquoi*, dont l'un se *tire des étres*, et l'autre *de notre entendement?* Comme si le *comment* et le *pourquoi*, c'est-à-dire, les moyens et la fin, n'étaient pas également dans les êtres physiques; comme si l'un et l'autre n'étaient pas également en eux le sujet sur lequel notre *entendement* opère par le jugement et la comparaison. Et c'est à des *philosophes* qu'on est obligé de rappeler ces notions élémentaires que n'ignore pas le moindre écolier. Il le faut pourtant, sans quoi les ignorants admireraient l'antithèse doctorale du *comment* et du *pourquoi*, d'autant plus qu'elle n'a ici aucun sens. *Le pourquoi*, nous dit-on, *dépend du progrès de nos connaissances.* Vous verrez que *le comment* n'en *dépend* pas! Vous verrez que l'exacte observation de la fin et des moyens, et des rapports qui lient l'un à l'autre, ne *dépend* pas du plus ou du moins de sagacité et de science qu'on y apporte! C'est cela même qui nous apprend pourquoi les causes finales ont été plus d'une fois mal saisies ou gratuitement supposées. Quoiqu'elles existent partout nécessairement, partout *indépendamment de nos connaissances;* quoique, dans toute mécanique, le rapport des forces à la résistance, du ressort au frottement, du lévier au fardeau, existe, aperçu

ou inaperçu, il est très-sûr que nous ne pouvons l'expliquer qu'en raison de nos connaissances. C'est cette explication qui *dépend de leur progrès*, et nullement la chose même; et c'est un artifice de sophiste de substituer l'une à l'autre. Il n'est pas moins sûr que cette explication est plus ou moins facile, suivant que les causes finales sont plus ou moins clairement marquées dans chaque partie de l'œuvre du Créateur, et qu'il en est même beaucoup qui doivent nous échapper, parce que nous n'en savons pas autant que lui, quoique nos *philosophes* en sachent beaucoup plus que lui. Mais parce qu'on ne voit pas tout, ne voit-on rien? Parce que toute science a ses obscurités, n'a-t-elle plus ses démonstrations? Quelle marche que celle de nos sophistes? Ils se vantent de nous avoir appris à douter, et ils mentent; car c'est Bacon, c'est Descartes, qui ont été les vrais précepteurs du doute raisonnable. Quant à eux, en deux mots, affirmer d'autant plus qu'il y a plus à douter, douter d'autant plus qu'il y a plus de raisons d'affirmer, c'est là tout ce qu'ils nous ont appris.

Que d'erreurs en quatre lignes de Diderot! Et il faut des pages pour les détruire. Oui; et l'on a tort de s'étonner quelquefois de cette disproportion : elle tient au principe fécond que j'ai exposé ci-dessus, à la nature de l'ordre et du désordre, et à leurs conséquences, opposées comme leurs propriétés. Pour Dieu, tout est bien facile,

et le mal seul est impossible. Pour nous, le mal est toujours aisé en comparaison du bien; nous n'ordonnons rien qu'avec travail, et nous désordonnons d'emblée. Les matériaux de l'édifice qu'on élève et ceux de l'édifice qu'on détruit sont les mêmes : on détruit en quelques jours, et il faut des années pour construire. Vous renversez par terre une planche d'imprimerie en une minute; pour refaire la feuille, il faut souvent plusieurs journées. Le métier de sophiste est de brouiller les idées et les mots, comme des caractères d'imprimerie jetés pêle-mêle. Et ne faut-il pas du temps pour tout remettre à sa place? Heureusement ce n'est pas un temps perdu; mais ce qui en serait un, ce serait de percer l'obscurité d'une foule de passages de l'*Interprétation*, où Diderot, en accumulant les généralités à perte de vue, paraît ne s'être rendu inintelligible que par une puérile affectation de profondeur. Tel est celui-ci, où il nous enseigne *la véritable manière de philosopher* : « Ce serait « d'appliquer l'entendement à l'expérience, l'en-« tendement et l'expérience aux sens, les sens à « la nature, la nature à l'expérience des instru-« ments, les instruments à la recherche et à la « perfection des arts. » Je ne sais pas si quelqu'un sera tenté de se servir de cette *manière de philosopher* : il faudrait commencer par l'entendre, et malheur à celui qui croirait l'avoir entendu. Ce que je sais, c'est que par la suite Diderot lui-même, qui plus d'une fois a fait des aveux de

cette espèce, convint qu'en relisant cet ouvrage il ne l'avait pas toujours compris, et que, sur quelques endroits semblables à celui-là, qu'un jeune adepte se vantait devant lui d'entendre fort bien, il lui dit : *Vous avez donc plus d'esprit que moi, car je vous avoue que je ne les entends pas.*

Au reste, de ce ténébreux sublime il descend tout de suite au grotesque, et termine ainsi son fastueux galimatias : « *Et l'on jetterait les arts au « peuple, pour lui apprendre à respecter les phi- « losophes.* »

Quoi ! vous riez, messieurs ! Vous n'êtes pas frappés de respect devant ce style imposant ! vous ne sentez pas la beauté de ce majestueux dédain ! *Jeter les arts au peuple* comme on jette des ordures ? « Tenez, pauvre peuple, voilà ce qui vous « appartient. Notre *philosophie* est trop au-dessus « de vous ; nous la gardons. Les *arts* sont trop au- « dessous de nous ; nous vous les jetons : ramas- « sez. » Grand merci, *philosophe*. Je suis peuple ici, et je ramasse. Mais, messieurs, ils n'ont pas toujours été si fiers ; c'est de Voltaire surtout qu'ils apprirent depuis à *jeter au peuple* leur *philosophie* même, en la mettant à sa portée à force de libertinage, d'impiété grossière, d'obscénité et de dépravation ; et, pour cette fois, c'étaient bien des ordures, en effet, qu'ils lui *jetaient*. Vous savez trop combien de gens les ont ramassées, même sans être *peuple* : et moi qui vous parle, j'en avais bien ramassé quelque chose ; mais c'est

pour cela même que je me fais un devoir de les fouler aux pieds devant vous et devant le monde entier.

Avant de quitter cet ouvrage, encore un échantillon, s'il vous plaît, de ce pompeux fatras dont il est rempli, qui n'eût trouvé que des rieurs dans le siècle du goût et du bon sens, et qui ne pouvait trouver des admirateurs et des apologistes que dans ce siècle de *philosophie*. L'auteur prétend bien justifier l'obscurité qu'on lui reprochait; et l'on ne peut s'y prendre mieux, car sa justification en est un modèle. *Obscurum per obscurius.*

« S'il était permis à quelques auteurs d'être « obscurs, dût-on m'accuser de faire ici mon apo« logie, j'oserais dire que c'est aux seuls métaphy« siciens proprement dits. Les grandes abstrac« tions ne comportent qu'une lueur sombre; l'acte « de la généralisation tend à dépouiller les con« cepts de tout ce qu'ils ont de sensible. A mesure « que cet acte avance, les spectres corporels s'é« vanouissent, les notions se retirent peu à peu « de l'imagination vers l'entendement, et les idées « deviennent purement intellectuelles. Alors le « philosophe spéculatif ressemble à celui qui re« garde du haut de ces montagnes dont les som« mets se perdent dans les nues : les objets de la « plaine ont disparu devant lui; il ne lui reste « plus que le spectacle de ses pensées, et que la « conscience de la hauteur à laquelle il s'est élevé,

« et où peut-être il n'est pas donné à tous de le « suivre et de respirer. »

Je le crois, et descends bien vite de la *montagne*, afin de *respirer* de la terrible phrase, et de *la conscience de la hauteur*, dont je suis tout essoufflé. Mais si *du haut de sa montagne* Diderot avait été capable d'entendre quelque chose, je lui aurais humblement représenté d'en bas que Locke et Condillac sont bien des métaphysiciens *proprement dits*, et n'ont point réclamé le privilége d'être *obscurs*, parce qu'ils n'en avaient pas besoin. Je lui aurais demandé comment des *notions* qui ne peuvent être que dans l'*entendement* peuvent *se retirer vers l'entendement*; ce que c'est que des *spectres corporels*, puisque tout *spectre* est fantastique et n'a point de *corps*, et ce que font les *corps* et les *spectres* à la métaphysique, qui ne considère point les *corps* ni les *spectres*.... J'allais lui faire encore bien d'autres questions; mais il était sur sa *montagne*, occupé *du grand acte de la généralisation; du spectacle de ses pensées et du dépouillement des concepts*. Je crois que nous ferons bien de l'y laisser, et de passer à un autre ouvrage, les *Principes de morale*.

C'est un petit traité fort court, et qu'on pourrait appeler élémentaire, s'il était mieux pensé et mieux rédigé. Il parut en 1745, avant les *Pensées*, et ne fit pas à beaucoup près le même bruit, parce qu'il était infiniment moins scandaleux. L'auteur semblait alors essayer à la fois ses opi-

nions et son talent, et je n'en fais ici mention que parce que j'y ai retrouvé des erreurs pernicieuses, qui annonçaient déja un ennemi des bons principes, et qui furent alors peu remarquées dans une série très-commune de propositions générales, tirées de tous les cahiers de philosophie que l'auteur pouvait avoir lus.

L'inexactitude et la confusion habituelle des idées et des mots se remarquent partout dans cet écrivain, même quand il ne paraît pas en abuser à dessein. Il veut expliquer la cause de nos erreurs en morale et en conduite, et il dit : « Si la « volonté est aussi essentiellement destinée à « choisir le bien que l'œil à voir la lumière, d'où « viennent ces méprises fréquentes ?... C'est que « les erreurs de l'entendement en produisent dans « les déterminations de la volonté. »

A coup sûr il ne dit pas ce qu'il a voulu dire : il veut parler de la tendance *essentielle* que nous avons tous au bien-être réel ou apparent. C'est cela seul qui est vrai; mais il est très-faux que la volonté (comme il le dit au même endroit, où il se répète en d'autres termes) soit *invariablement déterminée à choisir le bien :* ce serait l'attribut d'une créature parfaite. Notre volonté est généralement mue vers ce qui lui paraît un *bien*, et pas même *invariablement* sous ce point de vue, puisqu'il n'est point du tout rare que la passion choisisse ce qui lui paraît à elle-même un *mal.*

Video meliora proboque, deteriora sequor (1);
et jamais ce mot de Médée n'a été argué de faux. Or, la passion n'est autre chose que l'énergie de la volonté; et si cette volonté peut être une erreur, la volonté n'est donc rien moins qu'*invariable* dans le choix du bien. L'explication qu'il en donne n'est pas aussi fausse; mais elle n'est que partiellement vraie, et par conséquent très-insuffisante. Les *erreurs* de l'entendement égarent sans doute la volonté, et de là ce mot connu, que *le crime est un faux jugement*. Mais ce *faux jugement* vient tout aussi souvent de *la volonté* pervertie que de *l'entendement* aveugle : car, bien que l'un et l'autre soient des facultés très-distinctes de la substance qui pense et qui veut, toutes les deux agissent et réagissent continuellement l'une sur l'autre, et je penserais même qu'à tout prendre, la volonté, séduite sans cesse par les sens et l'amour-propre, porte dans notre esprit plus d'erreurs qu'elle n'en reçoit. Mais ce qu'il y a de pis, c'est que l'esprit, une fois obscurci de cette manière, devient plus mauvais encore que le cœur; il se fait l'avocat du vice, devient flatteur en devenant esclave, et se fait un jeu ou un devoir de justifier ce qu'au fond il n'approuve pas. Voilà nos orateurs de tribune, nos journalistes de révolution, nos sophistes de *république* : voilà l'homme.

(1) Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20.

Dans les paragraphes suivants, Diderot rassemble, et même avec autant de précision que de force, les preuves qu'on a données de la liberté de l'homme; et je ne l'observe ici que pour vous rappeler qu'il a fait depuis un livre entier pour la détruire, *Jacques le Fataliste*. Voltaire en a fait autant. Ces variations, cette perpétuelle versatilité, sont un vice inhérent au métier de sophiste.

« L'homme est moins fait pour être *parfaite-*
« *ment heureux* dans cette vie que pour travailler
« à le devenir. » (Did.)

L'impossible n'admet ni plus ni moins. L'homme n'est point fait pour être *parfaitement heureux* dans cette vie : ce serait donc une erreur que de chercher ce *bonheur parfait*, et surtout ce ne doit pas être celle d'un philosophe. La *volupté* des épicuriens et le *souverain bien* des stoïciens étaient également des illusions, l'une des sens, l'autre de l'orgueil; et, malgré les rêveries de ces deux sectes, la nature seule a pris suffisamment le soin de nous convaincre qu'il n'y a point de bonheur parfait dans cette vie. C'est, je crois, de toutes les vérités morales la moins méconnue, tant elle est démontrée par le sentiment de nos misères. L'auteur a naturellement l'esprit si peu philosophique, qu'il ne s'est pas aperçu que ses propres expressions attestaient cette vérité qu'il oubliait. *Travailler à devenir heureux* prouve clairement l'absence du bonheur, car personne

ne cherche ce qu'il a; et s'il faut le chercher dans cette vie, il est évident qu'il n'y est pas. S'il y était, s'il pouvait s'y trouver, il serait essentiel à notre être, et dispenserait de toute recherche. Aussi dans les livres saints, dépôt de toute vérité, le bonheur s'appelle toujours *paix*, *repos*, *joie* (1); ce qui exclut toute idée de travail et d'effort. Ainsi, pour s'exprimer, je ne dis pas même en chrétien, mais seulement en philosophe, il fallait dire : « Pour être heureux, *autant qu'il* « *est possible*, dans cette vie, il faut travailler à « le devenir *parfaitement* dans l'autre. » La vie de l'homme ici bas serait une inexplicable inconséquence sans la vie à venir, et rien n'est inconséquent dans ce que Dieu a fait. On entrera plus avant dans cette idée à mesure qu'on aura plus de vraie philosophie.

Quoique celle de l'auteur soit, dans ce petit ouvrage, le pur déisme, il ne laisse pas d'y avoir inséré des propositions très-favorables à l'athéisme, et particulièrement celle qui est la thèse favorite des athées, en ce qu'elle repousserait, si elle était vraie, le reproche le plus général qu'on leur ait fait, celui d'ôter toute base à la morale. Il dit avec eux, et d'autant plus affirmativement, suivant l'usage, que l'assertion est plus fausse : « C'est

---

(1) « Ils n'entreront point dans mon *repos*... Entrez dans « la *joie* de votre Seigneur... C'est ici le lieu de mon *repos* « pour toujours, etc. »

« une thèse incontestable que *les lois naturelles* « *sont suffisamment munies de sanction* par la rai- « son qui les découvre, et par l'intérêt de les pra- « tiquer. » L'auteur devait d'autant moins adopter ici une pareille doctrine, qu'elle est l'opposé de celles des déistes, qui est celle de tout son livre; car ce sont les déistes eux-mêmes qui ont toujours soutenu, contre les athées, que, sans un Dieu rémunérateur et vengeur, la morale n'avait pas de sanction. Aussi Diderot, pour échapper à leurs arguments, commence par définir très-mal le mot de *sanction*, et rien ne met les sophistes plus à l'aise que définir mal.

« On entend par sanction le bien ou le mal que « le sujet craint ou espère du violement ou de « l'observation de la loi. » (Did.)

Non pas, s'il vous plaît. Ce que vous dites là est bien une suite de la sanction, mais non pas la sanction même : cela est très différent, et la différence est très-importante. Je crois devoir appuyer sur la démonstration, quoiqu'il n'entre nullement dans mon plan de combattre en forme l'athéisme, sur lequel tout est dit en métaphysique depuis long-temps. *Conclusum est.* Mais il ne s'agit ici que de ses conséquences morales, et c'est une occasion de forcer les athées dans leurs retranchements, où ils combattent contre un principe majeur, qui est la base unique, et heureusement indestructible, sur laquelle repose tout l'ordre moral de l'univers.

Et d'abord, pour rétablir les idées en définissant les termes, la sanction est le caractère d'autorité imprimé à une loi en raison du droit et du pouvoir qu'a le législateur de punir les réfractaires; c'est ce qui est rigoureusement renfermé dans l'étymologie latine du mot (1), et ce qui est assez prouvé par son acception universelle. Or appliquez cette définition, dans tous ses points, à Dieu et à la morale, vous verrez que l'un peut seul donner la sanction à l'autre.

Comment l'homme la lui donnerait-il? Où est son droit et son pouvoir pour sanctionner les lois naturelles? — *Sa raison.* — Depuis quand la *raison* d'un homme peut-elle commander à celle d'un autre? — Elle peut prouver. — Peut-elle commander de se rendre à la preuve? Il faudrait pour cela deux choses qui ne sont pas; que la *raison* de tous les hommes fût de la même force, et qu'elle fût une puissance habituelle sur tous les hommes. Mais les passions, les erreurs et l'ignorance, les mettez-vous de côté? — Un peuple peut se faire, par besoin, des *lois positives*, ou les recevoir d'un législateur; et la sanction est dans la puissance publique et la volonté générale. — Fort bien; c'est la théorie probable des gouvernements primitifs : mais, quoique ces

(1) *Sancire*, passer en loi, ordonner légalement. *Populus sanxit*, le peuple a ordonné, disait-on à Rome, parce que l'autorité du peuple faisait la *sanction*.

lois positives soient des conséquences plus ou moins imparfaites des *lois naturelles*, combien elles en diffèrent par leur nature! Autant que la conscience diffère des actes extérieurs. Les lois positives peuvent régler ceux-ci; que peuvent-elles sur la conscience? Rien, absolument rien. Et combien l'homme est plus souvent seul avec sa conscience, qu'en présence de la loi! Tout l'homme est dans le cœur : c'est une vérité éternelle, et le cœur est-il du domaine de la loi? Ah! cette haute extravagance devait exister une fois dans le monde, il est vrai; mais il ne fallait pour cela rien moins qu'une révolution française. C'est elle-même qui a pu imaginer, pour la première fois, de faire entrer l'*amour* et la *haine* dans ce qui lui plaît d'appeler des *lois;* de prescrire *légalement* des serments d'*amour* et de *haine*, comme s'il y avait des *lois* et des *serments* pour les affections du cœur, essentiellement libres et indépendantes; de faire un délit de l'*égoïsme*, comme si un vice était un délit, comme s'il y avait des juges d'un vice, ou qu'une loi pût commander le désintéressement; de punir l'*incivisme*, comme s'il était possible qu'une loi caractérisât ce qui est *civique* ou *incivique*. Mais qu'est-ce que cela prouve? Qu'il fallait que la tyrannie, en voulant se faire législatrice, créât des délits arbitraires pour une oppression arbitraire. N'est-ce pas elle aussi qui a fait entrer, pour la première fois, dans la législation le mot de *vertu?* Il appartient ex-

clusivement à la morale; mais il est à l'usage du charlatanisme, qui devait s'emparer du mot de *vertu*, quand pour la première fois le *crime* a été législateur.

Les lois positives exclues, qui donc se fera l'arbitre de la conscience d'autrui? *La raison*, nous dira encore Diderot avec tous ses *philosophes*; et de là aussi, et d'après eux, la haute et très-haute extravagance de ceux qui ont prétendu très-sérieusement *gouverner les peuples par la raison*, comme si la raison d'un livre était la même chose que la raison d'un peuple (1). On a vu ce qu'elle était dans la France *révolutionnée*; et je ne manquerai jamais ces applications, pour faire bien sentir que toutes les erreurs se tiennent, comme toutes les vérités.

Reste, dans la *thèse incontestable* de Diderot, *l'intérêt de pratiquer* la vertu; et tout le monde sait ce que nos *philosophes* ont répété là-dessus, d'après tout le monde, sur les inconvénients du

---

(1) Voltaire, dans *Candide*, fait violer une femme par un matelot, sur les débris de Lisbonne, renversée par un tremblement de terre; et le *philosophe* Pangloss dit au matelot: « Mon ami... vous manquez à la raison universelle, vous pre- « nez mal votre temps. » Le matelot répond: « Tête et sang! « je suis matelot, et né à Batavia. J'ai marché trois fois sur le « crucifix dans trois voyages au Japon. Tu as bien trouvé « ton homme avec ta raison universelle! » Aux termes près, c'est ce que répondra la passion dans tout homme à qui l'on n'opposera que la raison; et il n'est pas malheureux que ce

vice et les avantages de la vertu, et ce qui avait été dit mille fois mieux par les moralistes et les prédicateurs chrétiens. Mais si cet enseignement est très-conséquent dans ceux-ci, et même pour ce monde, il est très-gratuit pour ceux qui ne reconnaissent pas le Dieu de ce monde et de l'autre; et, quoiqu'il ne soit point faux en lui-même, puisqu'en effet la vertu est bonne en elle-même, et le vice en lui-même mauvais, cet enseignement n'en est pas moins nul dans la bouche des athées, parce qu'il n'est qu'une pétition de principe dans un systême où il ne peut réellement y avoir ni *vice* ni *vertu*. Ainsi donc je leur réponds d'abord que ce prétendu *intérêt* dont ils parlent n'est point une *sanction*, quand même il pourrait s'accorder avec leur doctrine, attendu qu'un *intérêt* quelconque est un motif, et non pas une *sanction*; qu'une *sanction* est invariable et imprescriptible, la même en tout temps et pour tous, au lieu qu'un *intérêt* et un *motif* varient à l'in-

soit un *philosophe* même qui nous en fournisse un exemple. Mais en même temps il est bien singulier que ce soit un *philosophe*, un historien, qui adopte ce conte populaire du crucifix foulé aux pieds, dont tous les gens instruits connaissent la fausseté. Il y a une bonne raison pour que la chose ne puisse pas être; c'est qu'on sait que les Hollandais ne peuvent pas mettre pied à terre au Japon. Le commerce se fait dans la petite île de Disma, au milieu du port, avec les précautions les plus humiliantes de la part des Japonais, mais sans que la religion y entre pour rien.

fini, suivant les caractères, les affections, les circonstances, les lumières, etc. Vous en voyez la preuve dans les lois positives et dans la société : la crainte du châtiment ou du mépris, ces deux *grands mobiles* que vantent les athées, sont d'une insuffisance attestée à tout moment, puisque rien n'est plus commun que d'échapper à l'un ou à l'autre, ou en réalité ou en espérance (ce qui revient ici au même pour l'effet), ou de braver tous les deux. Mais ce qu'il y a ici de plus terrible contre nos adversaires et contre leur *intérêt*, et leur *châtiment* et leur *mépris*, contre tous les moyens qu'ils veulent substituer à la sanction divine, et dont ils prétendent si mal à propos faire une autre sanction, c'est l'impossibilité où ils seront à jamais de répliquer un seul mot à tout fripon, à tout scélérat qui aura un peu de logique, et qui opposera les éléments de leur doctrine à la futilité ou à l'hypocrisie de leur morale. Je vais le mettre aux prises avec eux, et vous jugerez s'ils peuvent s'en tirer.

« Que me voulez-vous? Vous êtes des *philosophes*, « n'est-ce pas? et moi aussi. Nous ne devons donc « pas nous servir de mots vides de sens. Que som- « mes-nous, vous et moi? Des machines organisées, « on ne sait par qui et comment, qui se meuvent « aujourd'hui, et cesseront demain de se mou- « voir; en un mot, des parties d'un grand tout « que nous ne connaissons pas plus que nous ne « nous connaissons nous-mêmes. C'est là votre

« *philosophie*, et c'est aussi la mienne. Il s'ensuit « assurément qu'en ma qualité de machine or- « ganisée je ne dois rien à personne, comme per- « sonne ne me doit rien; car qu'est-ce que des « machines peuvent se devoir réciproquement? « Je ne dois donc rien qu'à moi; car, si j'ignore « comment j'existe, je suis sûr que j'existe pour « moi, pour mon bien-être avant tout; et par « conséquent ce qui est bien pour moi est le seul « bien, n'importe aux dépens de qui, à moins « qu'il ne puisse m'en arriver du mal; et je vous « ai fait voir que je n'ai rien à craindre. Je suis « le plus fort, le plus puissant; je puis tuer cet « homme et prendre sa dépouille, comme il pour- « rait faire, s'il était à ma place; et je n'ai pas « peur qu'il m'en arrive aucun mal, car c'est *un* « *prêtre, un émigré*. Que venez-vous me dire pour « m'en empêcher? Que peut-être un jour je ne « serai pas le plus fort, et qu'on me pendra? « Mais c'est un futur contingent très-incertain; « et le gain que je vais faire est présent, certain. « Et me conseillerez-vous de balancer sur le choix? « Cela ne serait pas raisonnable. Que me dites- « vous encore, que, si je ne suis pas pendu, je « serai méprisé, détesté? Détesté, que m'importe, « tant que la haine est impuissante! Méprisé, « pourquoi? parce qu'on méprise le méchant (car « ce sont là vos paroles)? Mais qu'est-ce que le mé- « chant? — Celui qui fait le mal. — Et qu'est-ce « que l'homme bon? — Celui qui fait le bien. —

« Eh! ne vous ai-je pas prouvé que je faisais mon « bien! y en a-t-il un autre? que je n'avais à « craindre aucun mal; et y a-t-il un autre mal « pour moi que celui qu'on pourrait me faire? « S'il n'y a ni un autre mal ni un autre bien, « comme cela est dans vos principes et dans « les miens, que signifient ces mots de *vice* et « de *vertu* dont vous vous êtes servis avec moi? « rien que des conventions sociales, comme mille « autres. Et que me font des conventions sociales « quand je fais mon bien, qui est pour moi le « seul, et qu'on ne peut me faire aucun mal? « Qu'est-ce que le mépris dont vous me mena- « cez? L'opinion des autres? Pourquoi donc se- « rait-elle meilleure que la mienne? Si les sots me « méprisent en répétant les mots insignifiants de « *crime* et de *vertu*, les gens d'esprit m'approuve- « ront pour avoir connu le seul bien réel, le mien. « De plus, mes chers *philosophes*, où avez-vous « donc vu qu'on fût si méprisé quand on est ri- « che et puissant? Je serai très-certainement très- « bien traité de tous ceux que je verrai. Que me « font ceux que je ne verrai pas? Il ne vous man- « querait plus que de me parler de remords; mais « vous ne l'oseriez pas : il y aurait de quoi rire; « car c'est l'un de vous (1), qui m'a appris qu'*il* « *n'y avait point d'autres remords que la crainte*

---

(1) Helvétius.

« *du supplice*, et je suis exempt de cette crainte.
« D'ailleurs, quand il n'y a réellement ni *vice* ni
« *vertu*, comme nous le savons tous, il est clair
« que le remords est une chimère, un fantôme
« de l'imagination, un reste des idées de l'enfance;
« et ni vous ni moi ne sommes capables de donner
« dans ces niaiseries. Voilà bien toute votre pré-
« tendue *morale* réduite au néant. Ne m'en parlez
« donc plus, si vous ne voulez pas que je vous
« croie assez imbécilles pour ne pas vous entendre
« vous-mêmes, ou que je croie que vous voulez
« faire de moi une dupe. Plus de *morale*, encore
« une fois, je vous prie, et venez demain souper
« avec moi.... au Luxembourg.... »

Je défie tous les athées du monde de trouver une réponse à cet homme. Il n'y en a point pour eux dans la logique. Ce n'est pourtant pas que j'aille aussi loin que Rousseau, qui va toujours trop loin en tout, et qui nuit à la vérité plus qu'il ne la sert. « J'ai long-temps cru, dit-il, qu'on « pouvait avoir de la probité sans religion. Je ne « le crois plus. » Je crois que cela est possible, quoique fort rare, surtout si l'on donne toute l'étendue convenable à ce mot de probité, que l'on restreint d'ordinaire, et fort mal à propos, à s'abstenir du bien d'autrui. La probité véritable consiste à ne léser ni tromper personne en quoi que ce soit; et combien de gens, qui ne voudraient pas prendre la bourse de leur ennemi, prendront sans scrupule la bourse de leur ami? Mais, dans

tous les cas, un athée peut être un honnête homme selon le monde; c'est l'affaire de son éducation, de son caractère, de sa situation; mais il le sera indépendamment de sa doctrine, et même malgré sa doctrine, qui certainement ne lui impose aucune espèce de devoir; et c'est de la doctrine qu'il s'agit ici. Les exceptions personnelles ne font rien du tout à la question; elle est résolue dès qu'il est démontré que, dans le système de l'athéisme, il n'y a aucune espèce de sanction pour la morale; et c'est ce qui ne peut laisser aucun doute. C'est en Dieu seul qu'est cette sanction. Il y a un autre juge pour celui que Dieu voit, que Dieu entend, et cette salutaire idée, dont il est si difficile et même presque impossible à l'homme de se défaire entièrement, ce serait la philosophie qui voudrait la détruire! Jamais aucun homme raisonnable n'accordera les honneurs de ce nom à la folie de l'athéisme. Objectera-t-on que cette sanction divine n'empêche pas qu'il n'y ait des violateurs de la loi? Oui, cette objection, toute puérile qu'elle est, a été de tout temps la dernière ressource de nos adversaires. Qu'ils anéantissent donc aussi toutes les lois criminelles, car elles n'empêchent pas qu'il n'y ait des malfaiteurs (1). Comment peut-on se per-

(1) On reprochait au maréchal de Berwick sa sévérité contre les maraudeurs, et on lui représentait, comme ici, qu'il y en avait toujours, quoiqu'il ne leur fît point de grace. Le

mettre des objections si plates, qu'il n'y a qu'à en tirer tout de suite la conséquence pour les réduire à l'absurde? C'est qu'on veut à toute force rejeter comme inutile toute autorité morale et religieuse. Le beau projet! Il se manifestait de bonne heure chez nos bienfaisants sophistes, et c'est ce qui dictait à Diderot cette prière qui termine son *Interprétation*, et que par cette raison il n'est pas inutile de faire connaître ici.

Le commencement, tout-à-fait sceptique, ressemble à celle d'un *philosophe* de cette classe qui disait en mourant : *Mon Dieu* (*s'il y en a un*), *ayez pitié de mon ame* (*si j'en ai une*). Celui-là, comme vous voyez, ne voulait pas aventurer ses paroles, et ne faisait rien que sous condition. Diderot dit à peu près de même : « J'ai commencé « par la nature, qu'*ils* ont appelée ton ouvrage, « et je finirai par toi, dont le nom sur la terre « est Dieu. O Dieu! je ne sais si tu es; mais je « penserai comme si tu voyais dans mon ame, « j'agirai comme si j'étais devant toi. »

Et moi, je dis avec le Prophète : « O Dieu! *votre* « *puissance a convaincu vos ennemis de men-*

---

général feignit de se rendre à leurs conseils, et promit de fermer les yeux. Plusieurs coupables furent ainsi épargnés, et bientôt on s'aperçut que le prévôt avait ordre de ne point sévir. Au bout de huit jours, des compagnies entières étaient en maraude, et les conseillers *philosophes* furent les premiers à supplier le général d'en revenir à l'exécution de la loi.

« *songe* (1). » Je dis à Diderot : Si tu avais réfléchi sur tes propres paroles, tu n'y aurais vu que ta condamnation. *Ils* ont appelée, dis-tu : *ils* est là évidemment pour tous les hommes, parce que tu as craint d'articuler une généralité qui t'effrayait. Mais quel peut être ton motif pour révoquer en doute la croyance intime de tous les hommes? Ce ne peut être assurément que la crainte de te tromper avec eux. Tu ne pourrais pas en alléguer un autre. Mais d'abord, puisqu'il n'y a de ta part qu'un doute, n'y a-t-il pas une autre crainte plus fondée que celle de se tromper à peu près tout seul? Voilà pour la vraisemblance d'opinion. Voyons à présent l'effet moral. Dans le doute s'il y a erreur, qu'y a-t-il à considérer avant tout? N'est-ce pas ce qui peut en résulter? Mais par ce principe, qui est évident, te voilà sans excuse et sans ressource, de ton aveu; car ne nous dis-tu pas, ne dis-tu pas à Dieu, que, même sans être sûr qu'il te voie, tu veux *penser et agir comme si tu étais devant lui?* Tu reconnais donc que l'idée d'un Dieu est le premier mobile et le premier motif de tout bien; et si pour toi cette idée, seulement comme possible et problématique, est encore la règle à laquelle tu te glorifies de te conformer, que sera donc, pour toi-même comme pour les autres, l'idée d'un Dieu réel et reconnu? Si le bien est déja dans la seule possibilité, où est

---

(1) *In virtute tuâ mentientur tibi inimici tui.*

donc, où peut être le danger de la réalité? Par la raison des contraires, il ne peut y avoir de danger et de mal que dans ton doute, qui peut mener d'autres à la négation; et pourtant tu publies ton doute. Tu es donc inconséquent en raisonnement et en morale à la fois; tu prends évidemment le plus mauvais parti pour toi, comme pour les autres. Diderot, tu disais à Rousseau (1): *Quoi! vous croyez en Dieu, et vous porterez ce crime à son tribunal!* Ne pourrait-on pas te dire: Quoi! vous croyez Dieu possible, et vous ne craignez pas de porter devant lui le crime d'avoir publiquement mis en problême ce que vous-même reconnaissez être le principe de tout bien moral! *Mentita est iniquitas sibi*: L'iniquité a menti contre elle-même.

« Si j'ai péché quelquefois contre ma raison ou « contre ta loi, j'en serai *moins satisfait* de ma « vie passée, mais je n'en serai pas *moins tran-* « *quille* sur mon sort à venir, parce que tu as ou- « blié ma faute aussitôt que je l'ai reconnue. »

On a poussé l'extravagance jusqu'à reprocher en même temps aux chrétiens des idées outrées de la miséricorde de Dieu, faites pour rassurer les coupables, et des idées également outrées de sa justice, faites pour porter le désespoir dans

(1) Lorsque Rousseau l'accusa faussement d'un abus de confiance dont Diderot était justifié par des témoignages irrécusables. (Voyez les *Confessions*.)

les cœurs; et l'impossibilité d'accorder deux reproches qui se détruisent nécessairement l'un par l'autre suffit pour justifier la religion, et arguer d'ignorance ou de mauvaise foi ceux qui la calomnient. Mais que n'aurait-on pas dit, et pour cette fois avec raison, si jamais un chrétien avait fait si bon marché de la clémence de Dieu aux dépens de sa justice? Graces au ciel, il n'y en a pas un qui se pique de cette grande *tranquillité* de Diderot. C'est quelque chose sans doute de *reconnaître* sa faute; c'est par où il faut commencer : et Diderot en parle comme s'il n'y avait rien de plus commun. Ce n'est pas du moins parmi nos *philosophes*, qui sûrement n'y sont pas sujets. Mais ne faut-il pas de plus repentir et réparation? Diderot n'en dit pas un mot. Les lois humaines ne connaissent pas le repentir; mais elles exigent toujours la réparation, et celui qui met ainsi la justice divine au-dessous de la justice humaine connaît et juge l'une comme l'autre.

« Je ne te demande rien dans ce monde; car le « cours des choses est nécessaire; par lui-même, « si tu n'es pas, ou par ton décret, si tu es. »

C'est trancher net. C'est dommage que l'idée de *nécessité*, très-compréhensible et métaphysiquement démontrée dans l'essence du premier principe, soit une absurdité gratuite, un mot vide de sens dans les autres êtres. Peu importe à celui qui ne veut rien prouver aux hommes, ni *rien demander* à Dieu : l'un vaut l'autre.

« J'espère (1) à tes récompenses dans l'autre « monde, s'il y en a un, quoique tout ce que je « fais dans celui-ci je le fasse pour moi. »

C'est peut-être la première fois qu'on a voulu *être récompensé de ne rien faire que pour soi;* c'est une prétention toute *philosophique:* mais elle suppose une générosité qui n'est pas du tout divine, car elle n'est pas raisonnable; et c'est précisément de ces hommes-là que Jésus-Christ a dit dans l'Évangile : Ils ont reçu leur récompense, *receperunt mercedem suam.* Et cela est juste.

« Si je fais le bien, c'est sans effort; si je laisse « le mal, c'est sans penser à toi. »

Philosophe, vous êtes aussi conséquent dans vos prières que dans vos raisonnements, comme s'il vous arrivait aussi souvent de prier que de philosopher. Tout à l'heure vous promettiez *d'agir et de penser comme si Dieu vous voyait*, et, dix lignes après, vous *ne pensez* plus à lui. Ainsi vous ne pouvez pas, même pour Dieu, vous faire l'*effort* d'être d'accord avec vous, au moins dans la même page; et vous êtes sûr de *faire le bien et de laisser le mal sans effort.* Il me semble pourtant qu'il peut en coûter quelque chose pour l'un et pour l'autre, et c'est même cette espèce de force qu'on appelle vertu. Apparemment des *philosophes* tels que vous ne connaissent pas

(1) *Espérer à* est un solécisme.

celle-là ; mais vous nous permettrez aussi de croire qu'une vertu si facile peut n'être pas très-sûre. C'était du moins l'opinion des anciens sages, qui avaient placé la vertu *in arduo*, un peu plus haut que vous ne faites.

« Je ne saurais m'empêcher d'aimer la vérité « et la vertu, et de haïr le mensonge et le vice, « quand je saurais que tu n'es pas, ou quand je « croirais que tu es et que tu t'en offenses. »

Le dernier membre de la phrase est absolument inintelligible ; car que peut signifier ce qu'on dit ici à Dieu : « Quand je croirais que tu « es et que tu t'offenses du mensonge, et du vice, « je ne saurais m'empêcher de haïr le vice et le « mensonge. » Pour qu'il y eût ici quelque sens, il faudrait que la croyance en Dieu, et la persuasion qu'il hait le mensonge et le vice, pussent, de quelque manière que ce soit, être une raison pour qu'on ne les haïsse pas. C'est une extravagance monstrueuse, et qui pourtant est formellement renfermée dans les paroles de l'auteur, au point qu'il est de toute impossibilité de leur donner un sens, si ce n'est celui-là ; et en même temps il est trop absurde pour être sa pensée. Que voulez-vous qu'on dise à des gens qui écrivent ainsi ? *Fiat lux.* Mais comment ceux dont le métier était de *faire la lumière* sont-ils si souvent ténébreux ?

« Me voilà tel que je suis. »

Tel du moins que vous prétendez être. Ce se-

rait bien le cas de vous rappeler le fameux *connais-toi toi-même* (1), que Juvénal dit être descendu des cieux pour sortir de la bouche de Socrate. Mais qu'est-ce que tous les anciens devant un *sage* du dix-huitième siècle?

« Portion organisée d'une matière éternelle, « ou peut-être ta créature; mais si je suis bien-« faisant et bon, qu'importe à mes semblables « que ce soit par un bonheur d'organisation, par « des actes libres de ma volonté, ou par le se-« cours de ta grace? »

Cela peut ne pas *importer à vos semblables*, parce que, dans tous les cas, chacun ne répond que pour soi; mais cela pourrait vous importer à vous-même un peu plus que vous ne croyez, s'il vous plaisait d'y faire attention en raison de l'importance des objets.

L'auteur finit par recommander à ceux qui réciteront cette prière, *qui est*, dit-il, *le symbole de notre philosophie*, de lire aussi le précepte suivant:

« Puisque Dieu a permis, ou que le mécanisme « universel (2) qu'on appelle destin a voulu que

---

(1) *E cœlo descendit* Γνῶθι σεαυτόν. (Juven. *Sat.* 11, v. 27.)

(2) Observez qu'il n'y a point de *mécanisme* qui ne suppose un machiniste, et qui par conséquent ne soit un effet, et non pas une cause; et pourtant ce *mécanisme*, cet effet, a pu *vouloir;* et les matérialistes et les athées ne sauraient écrire une page sans se contredire ainsi dans leurs propres

« nous fussions exposés à toutes sortes d'évène-
« ments, si tu es homme sage et meilleur père
« que moi, tu persuaderas de bonne heure à ton
« fils qu'il est le maître de son existence, afin
« qu'il ne se plaigne pas de toi, qui la lui as
« donnée. »

C'est penser à tout. Et qui aurait cru que le chef-d'œuvre de l'amour paternel fût d'apprendre à son fils qu'il est *le maître* de se débarrasser de la vie quand il lui plaira? La belle et consolante leçon, et la douce philosophie! « Mon enfant, *par-*
« *donne-moi* de t'avoir donné la vie; car, après
« tout, tu peux te l'ôter quand tu en auras assez. »
Ces professeurs-là sont un peu comme le Timon d'Athènes, qui ne voulait recevoir de visites que de ceux qui auraient envie de se pendre, et qui avait planté un figuier tout exprès pour leur commodité, s'engageant de plus à fournir la corde. Il était juste qu'il arrivât à point une révolution toute propre à faire fructifier ces honorables documents; aussi Dieu sait, et lui seul sait tout ce que depuis ce temps il y a de suicides en France: les journalistes sont las de faire mention de ceux qui sont publics, sans compter ceux que l'on

---

termes. Comment concevoir que des gens d'esprit consentent, pendant toute leur vie, à se payer ainsi de mots qui n'ont pas de sens? C'est bien là une véritable malédiction, et la sagesse suprême est bien vengée, dès ce monde, de ses aveugles ennemis.

cache, et l'on n'y fait plus même attention. Dès avant la révolution, il était de mode de s'extasier en France sur l'héroïsme du suicide, et c'est là ce qu'on admirait le plus dans le génie anglais. Déja même cette noble émulation avait gagné quelques têtes, et l'on avait vu deux jeunes gens (1) qui s'étaient brûlé la cervelle en laissant un beau testament de mort qui attestait qu'ils n'avaient eu d'autre motif, pour se tuer, que de faire preuve de *philosophie*. Ce qui était alors un évènement n'en est plus un de nos jours, et la vanité française devrait être contente d'avoir surpassé les Anglais, au moins en ce point. Mais qu'est-il arrivé? Les Anglais, par esprit de contrariété antigallicane (2), n'ont plus jugé à propos de se tuer, quand ils ont vu que les Français en savaient là-dessus autant et plus qu'eux. Il n'est presque plus question de suicide en Angleterre, et la Tamise et le pistolet ne sont plus les remèdes du spleen : ils en ont cherché d'autres, et ont bien fait.

A l'égard du *symbole* de Diderot, je ne sais s'il est à l'usage de beaucoup de gens; mais quand

---

(1) L'un d'eux s'appelait, je crois, *Bordeaux*. Tous les papiers du temps rendirent compte du fait, qui est authentique.

(2) On sait qu'il y avait à Londres une société appelée les *Antigallicans*, dont l'esprit consistait à contredire tout ce qui se faisait en France.

ce serait un homme qui aurait fait le *Pater*, en vérité j'aimerais mieux le *Pater*.

SECTION V.

De l'Éducation publique.

Au moment où la destruction des jésuites laissait un grand vide dans l'instruction publique, et où l'on s'occupait à la fois des moyens de le remplir, et de quelques améliorations à effectuer dans le plan général des études; quand l'*Émile* de Rousseau venait de réveiller l'attention sur cet objet, Diderot aussi voulut être législateur en cette partie, et donna un petit Traité d'une centaine de pages sur l'*Éducation publique*. Vous croirez entendre ici un autre auteur, tant la religion tient une place éminente dans ce système d'études: mais vous ne devez nullement vous en étonner; c'était toujours le même homme, mais avec une autre ambition qui tenait aux circonstances. Il eût bien voulu que ce fût un *philosophe* qui eût l'honneur d'être le réformateur de l'instruction publique et de la discipline des colléges, et dès lors il n'y avait pas moyen d'être extravagant et impie. Il fut donc ici assez habituellement raisonnable; ce qui vous prouve que cette classe d'hommes l'aurait été comme les autres, si elle l'eût voulu, et qu'ils déraisonnaient par projet et par métier, beaucoup plus que par conviction.

Diderot se crut d'autant plus obligé de se conformer ici aux idées générales, qu'il tenait beaucoup à son plan particulier, et ne désespérait pas de le voir adopté. Son ouvrage a du mérite : il y a même une partie très-bien traitée; c'est la première, celle qui contient la classification des objets de nos connaissances, l'une des meilleures que l'on ait faites, et où l'on reconnaît un homme à qui le travail de *l'Encyclopédie* avait donné l'habitude de l'analyse. Il y joint le mérite d'une diction nette, précise, souvent même énergique, et l'on voit que l'auteur avait soigné ce morceau. Mais il s'en faut de beaucoup que la seconde partie, celle où il en vient au choix et à la distribution des études classiques, soit aussi bien conçue; elle me paraît défectueuse à bien des égards, et moins dirigée vers la perfection possible que vers l'innovation gratuite : c'est là que l'auteur retombe dans son faible. Je crois devoir m'arrêter un peu sur ce sujet, qui me conduit à des observations dont peut-être on pourra tirer quelque fruit lors du renouvellement des études, qu'il nous est permis de ne pas croire éloigné.

Écoutez ce préambule, et vous verrez que Diderot aussi peut vous édifier, comme un autre.

« J'appelle connaissances essentielles celles qui « ont des objets réels et nécessaires à tous les « états, dans tous les temps, et auxquelles rien « ne peut suppléer, parce qu'elles comprennent « tout ce que l'homme doit absolument savoir

« et faire, sous peine d'être dégradé et malheu« reux. Elles se réduisent à trois : 1° la religion, « par laquelle nous devons commencer, continuer « et finir, parce que nous sommes de Dieu, par « lui et pour lui ; 2° la morale, pour se connaître « soi-même et les autres, ce que l'on peut et ce « que l'on doit dans les cas divers où il plaît à la « Providence de nous placer ; 3° la physique, pour « prendre une idée de la nature et de ses opé« rations, de notre propre corps, et de ce qui fait « la santé ou la rétablit, et des arts divers qui « augmentent l'aisance en adoucissant les ennuis.

« L'homme a une ame à perfectionner, des de« voirs à observer, et une autre vie à prétendre. « Il est sous la main de Dieu, lié à une société et « chargé de lui-même. Or, le premier comman« dement de Dieu est qu'on lui rende hommage « de toutes ses facultés, en travaillant selon l'ordre « de la Providence. La première loi de toute so« ciété est qu'on lui soit utile pour acheter par « des services les avantages qu'elle procure. Le « premier conseil de l'amour-propre (1) est d'aug« menter son bien-être par l'aisance que la raison « permet, et la considération que le mérite at« tire. Il faut donc que l'on abjure sa destination « et son existence, ou que l'on connaisse les œu« vres de Dieu et le culte qu'il exige, les droits de

(1) Qui n'est ici que l'amour de soi, réglé par la raison, comme cela est reçu dans la langue philosophique.

« la nature et les ressources de l'économie, les « lois de sa patrie et les talents qu'elle honore, « les moyens de la santé et les arts d'agrément. « Il faut adorer Dieu, aimer les hommes, et tra- « vailler à son bonheur pour le temps et pour « l'éternité. Religion, morale, physique, ces trois « objets se représentent sans cesse et ne se sé- « parent point. »

Lisez ce morceau chez tous les peuples policés, quels qu'ils soient, je ne dis pas seulement chez des chrétiens, puisqu'il ne s'agit encore, dans ces prolégomènes, que du besoin d'une religion, mais chez toutes les nations qui ont senti ce besoin, puisqu'elles sont civilisées; portez cet exposé des premiers éléments de toute éducation publique à Constantinople, à Ispahan, à Dheli, à Pékin, partout il trouvera un assentiment universel, partout on y reconnaîtra ce que la raison a fait sentir à tout le monde, et ce que tout gouvernement a mis en principe et en pratique. Mais, au lieu de cet exposé si sage, et auquel il ne manque rien que ce que le christianisme seul pourrait encore y ajouter, allez présenter à quelque peuple que ce soit les inconcevables amphigouris qui servent de préambule à tous ces prétendus plans d'éducation qui se succèdent sans cesse parmi nous, et qui ne sont que des plans d'extravagance; tous ces volumineux fatras où l'on fait des efforts si visiblement hypocrites pour paraître ne pas renoncer à la morale, en mettant

de côté Dieu et la religion; et partout l'on demandera de quel hôpital de fous sont sorties ces scandaleuses rêveries, et quel est le peuple assez insensé, assez malheureux, assez abject pour qu'une pareille doctrine y puisse être publique, et soit même celle du gouvernement. Portez où vous voudrez l'arrêté tout récent du corps administratif d'une de nos provinces, qui déclare en termes exprès (et je me suis fait un devoir de les recueillir pour l'étonnement et l'horreur de la dernière postérité) que, *fidèle aux principes républicains, il a soigneusement défendu aux instituteurs qu'il a nommés pour les écoles publiques de mêler à leurs leçons rien qui puisse rappeler l'idée d'un culte religieux*. Partout on se demandera quel doit être l'état d'un peuple dont les magistrats parlent ce langage *au nom de la loi*, et ce que peut être une *république* (1) dont ce sont là les principes. La réponse ne pourrait être

---

(1) Je ne doute pas qu'on ne demande aussi un jour s'il est bien vrai qu'on ait pu s'exprimer en public comme je fais ici, et prêcher cette doctrine en 1797, sans être sur-le-champ jeté dans un cachot, fusillé ou déporté. C'est le fait: je ne puis que répéter de nouveau que tout cela fut textuellement prononcé en y joignant même tout ce que l'action oratoire pouvait me fournir de moyens. Mais ceux-là le comprendront, qui auront bien compris que jamais les méchants ne peuvent aller que jusqu'où la Providence veut qu'ils aillent. Ils *ajournèrent* leur vengeance, et ce ne fut que quelques mois après que cette Providence lui permit d'agir.

que l'histoire de la révolution tout entière, et j'avoue que cette réponse même laissera encore une longue et très-longue admiration.... de l'éternelle sagesse, qui a voulu que la France tombât en délire pour être digne de ses maîtres les *philosophes*.

Mais, me direz-vous encore, voilà un de ces *maîtres* qui parle ici raison. — Oui, mais c'est sans conséquence; et il était si peu changé, que, dans le *Code de la Nature*, que nous allons voir, et dans le *Supplément au voyage d'Otaïti*, qu'on vient d'imprimer, rien ne peut se comparer à l'horreur et au mépris qu'il exhale, non pas seulement contre toute religion, mais contre toute loi morale, sociale et politique. Son exaltation de tête, qui ne faisait que croître en vieillissant, a marqué ses progrès dans les écrits de ses dernières années.... — Mais enfin, dans ce conflit perpétuel d'idées opposées, de quel côté était la conviction? — Je l'ignore; mais il est beaucoup plus aisé d'expliquer la cause des paradoxes et des contradictions; elle est la même que celle de tant d'autres travers qui sont dans l'esprit humain, la vanité. C'est elle qui disait tout bas à Diderot, à Rousseau, à tous les sophistes: « Il « faut faire du bruit: pour en faire avec la vérité, « il faut qu'elle soit bien éloquente; et cela est « difficile, et pourtant n'est pas extraordinaire, « car c'est la route battue, où le talent et le « génie ont marché depuis long-temps. Ce qui

« frappe surtout, c'est l'extraordinaire; et quand « on vient tard, il faut le chercher. Or, quoi de « plus extraordinaire que de contredire hardiment « la raison de tous les siècles? Rien n'étonne la « multitude comme l'audace de la déraison : c'est « le sublime pour les sots; et combien de sots « diront : Il faut que cet homme en sache plus « que tout le monde, car il contredit tout le « monde ! »

Cette petite harangue de la vanité n'a-t-elle pas dû être très-persuasive chez un peuple devenu fou de vanité, à une époque où elle était le premier et presque le seul intérêt social, le premier mobile des paroles et des actions, où l'on se disputait, où l'on s'arrachait les succès et la célébrité, non-seulement devant le public, mais dans chaque maison, dans chaque cercle, partout où il y avait concurrence? Il est vrai que la raison dit aussi, quand c'est son tour de parler : Ils n'étaient donc que vains, ces *sages?* Et quoi de plus petit et de plus puéril que la vanité? Quoi de plus opposé à la sagesse, qui apprécie les choses à leur valeur? Mais si cet orgueil ne paraît d'abord qu'une sottise dans son principe, voyez ce qu'il a été dans ses conséquences, et jugez si celui qui nous a dit que l'orgueil était la première source de tout mal, a bien connu l'homme et l'a bien instruit.

Quant au rang que donne l'auteur à la physique après la religion et la morale, sans doute il n'a

pas voulu dire qu'il fût aussi *essentiel* d'être physicien que d'être éclairé sur la religion, qui est le fondement de la morale. Quoique dans sa concision rapide il ait négligé de s'expliquer suffisamment pour qu'on n'abusât pas de ce rapprochement des trois choses qu'il nomme *essentielles*, il paraît trop sensé en cet endroit pour que l'on puisse lui imputer cette erreur. On voit d'ailleurs, dans le contexte de ce même passage, que ce qu'il marque comme essentiellement usuel dans la physique, c'est l'avantage général d'entrer dans les procédés ou les matériaux de tous les arts d'utilité ou d'agrément.

Il observe, et avec vérité, qu'excepté les sciences de pur calcul, telles que l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre, qui traitent des quantités et des grandeurs abstraites, toutes les autres sont plus ou moins dépendantes des faits. « Ce sont les « choses de fait qui font naître les idées. Sans la « connaissance des faits, c'est une nécessité que « l'on raisonne faux ou en l'air, comme on le voit « trop souvent, même avec ce qu'on appelle de « l'esprit; et au contraire, plus on a de faits, plus « il est aisé de juger, puisqu'on a plus de pièces « de comparaison; et plus on combine, mieux on « se décide, mieux on agit. »

Diderot ne songeait guère que ce qu'il écrivait là était la condamnation formelle de cette prétendue philosophie qui est si souvent la sienne, et qui, comptant pour rien les faits en tout genre,

ne bâtit jamais qu'en hypothèses. La nature de l'homme, ce qu'il est par lui-même, et ce qu'il a été dans tous les temps, ce sont bien là des faits, et des faits à *combiner* avec ce qu'il peut être en mieux, afin de juger à quel point et en quoi ce mieux est possible, et de se bien *décider*, pour bien *agir*. C'est pourtant là ce qu'ont oublié, mais complètement oublié, tous ces arrogants sophistes qui, depuis si long-temps, ne nous parlent que de *refaire* l'homme. Eh! plats charlatans, essayez d'abord votre science sur vous-mêmes; tâchez au moins de vous *refaire* : il y aurait de quoi, si cela vous était possible. Un de leurs disciples ne vient-il pas de nous dire, en propres termes (1): « Ce n'est pas seulement une « révolution politique que nous avons voulu faire: « nous avons voulu *recréer l'entendement hu-* « *main* (2), changer les idées, les opinions, les « sentiments, les mœurs, les coutumes, etc. » Vous l'entendez, *recréer l'entendement humain*; et au dix-huitième siècle! Il faut le lire pour le croire; et, pour croire qu'on l'ait pensé et *voulu*

(1) Dans le journal intitulé *Clef des Cabinets*.

(2) Il est bon de remarquer, ce que j'ai déja remarqué en plus d'un endroit, le danger des métaphores follement outrées. C'est Thomas qui le premier se servit de cette hyperbole insensée dans l'éloge de Descartes, qui, selon lui, *recréa l'entendement humain*. Thomas ne se doutait pas que cette mauvaise figure de style, cette vicieuse exagération, serait un jour prise à la lettre, comme bien d'autres; car, il ne faut

sérieusement, il faut toute notre révolution. Mais qu'après cette révolution même on n'en soit pas encore revenu ! que ce soit la huitième année de cette révolution qu'on en soit encore là !... grand Dieu ! vous avez bien raison de détester l'orgueil : il est bien horriblement incorrigible. *Recréer l'entendement humain !* Et le commentaire qui suit, et où l'auteur développe toute l'étendue de la démence contenue dans ce peu de mots, comme s'il eût craint qu'on ne l'aperçût pas ! Certes, on ne dira plus désormais un orgueil diabolique, un orgueil infernal : on dira un orgueil *philosophique*, un orgueil *révolutionnaire*. Il est bien prouvé que celui-ci est fort au-dessus de celui des démons. Les démons ne veulent du moins que le mal qu'ils peuvent faire ; mais nos *philosophes* veulent même celui qu'ils ne peuvent pas, que personne ne peut ; et sans les *philosophes* j'aurais cru que, depuis qu'il a plu à Dieu de *créer l'entendement humain*, il n'y avait que le *père éternel* des Petites-Maisons qui fût de force à le *recréer.*

---

pas s'y tromper, elle est ici dans un sens rigoureux, et l'auteur n'a pas voulu qu'on s'y méprît. Le fait d'ailleurs est d'accord avec les termes, et l'esprit de la révolution, quand elle a changé le langage à force ouverte et sous peine de la vie, était bien véritablement de *changer les idées*, si cela eût été possible ; de *refaire* la pensée, de donner à l'homme un autre *entendement :* et ils n'y ont pas renoncé ; ils le veulent encore plus que jamais, et jusqu'au dernier moment.

Mais cependant qu'ont-ils effectué de ce qu'ils se vantent encore de *vouloir?* et à quoi ont-ils réussi? A pousser la méchanceté humaine plus loin, beaucoup plus loin qu'elle n'avait encore été, c'est-à-dire, à rendre plus méchant ce qui déja était méchant, à intimider ce qui était faible : voilà tous leurs succès. Mais d'ailleurs on a eu beau torturer en tout sens la nature pour la *révolutionner*, l'homme est resté ce qu'il était. Vainement comprimée et défigurée un moment à l'extérieur, la nature a bientôt reparu de tous côtés; elle a jeté et foulé aux pieds les masques hideux qu'on lui avait mis de force, et partout elle reprend ses traits et sa physionomie; elle n'a point *changé* et ne changera point. Ses oppresseurs *philosophes* ne peuvent étouffer sa voix par les cris de rage qu'ils ne cessent d'élever contre elle, et ces cris ne font qu'attester l'impuissance de leurs efforts. Déja leur place n'est plus tenable dans l'opinion : c'est dire assez que bientôt ils n'en auront plus aucune. Revenons, et continuons à nous édifier avec Diderot : cela n'est pas commun, et il faut en profiter.

« J'observe que la religion, la morale et la phy-
« sique, c'est-à-dire, toutes les vraies sciences,
« ont en effet chacune trois parties bien distinc-
« tes, dont la première est le fondement de la
« seconde, et celle-ci le principe de la troisième;
« savoir : l'histoire, c'est-à-dire, le recueil des
« faits relatifs à la chose, et qui servent de ma-

« tériaux à l'esprit; la théorie, qui combine ces « faits, en cherche les raisons, et en déduit la « chaîne des axiomes et des règles; la pratique, « qui, munie de ce secours, opère avec sa lu- « mière, et doit être le principal et dernier but « de toute étude sensée.....

« L'histoire de la religion a deux parties, celle « du peuple de Dieu, laquelle remonte à l'ori- « gine des siècles, ce que n'a fait aucune autre « histoire, et celle de l'Église, qui, remplaçant « ce peuple proscrit, ne finira qu'avec le monde. « L'une contient les faits, les lois et les oracles « qui ont préparé la venue du Messie; l'autre « nous montre la loi éternelle et immuable, éta- « blie par le Messie et les apôtres, avec l'oracle « toujours subsistant dans l'Église, qui explique « ses mystères et consacre sa doctrine. Les mo- « numents authentiques de cette histoire sont, « d'une part, les livres sacrés de l'Ancien et du « Nouveau-Testament; et de l'autre, les décisions « des saints conciles généraux, et les traditions « unanimement reçues des anciens pères. On y « ajoute la suite de la discipline, des rites et des « établissements divers, moins essentiels, sans « doute, puisqu'ils peuvent changer, mais qui « constituent spécialement l'histoire ecclésiasti- « que (1). Voilà les faits de la religion, et l'objet

(1) Il convenait d'ajouter dans l'ordre spirituel, car les faits de l'ordre temporel sont aussi de l'histoire ecclésiastique.

« de ce qu'on appelle *théologie positive*, sans la-« quelle il n'y eut jamais que de vains et dange-« reux raisonnements. Je ne parle donc ici que « de la religion révélée : l'histoire des fausses « religions et des hérésies en est, à la vérité, un « accessoire, mais qui dépend de la morale, puis-« que c'est l'histoire, non de Dieu, mais des « hommes.... Il ne peut y avoir de théorie et « plus sûre et plus nette que celle de la religion, « puisque les faits qui lui servent de base sont « décidés et authentiques : il n'est point d'igno-« rance plus honteuse que celle de la vraie théo-« logie, puisqu'il n'est point de science plus im-« portante et plus aisée à apprendre. »

Diderot ajoute, avec non moins de raison, que s'il y a tant d'obscurités et de disputes dans cette étude, c'est que l'on confond la scolastique avec la théologie véritable, qui a trois parties, celle de l'histoire, ou la théologie positive; celle du dogme, ou la théologie dogmatique, qui ne peut être qu'une logique saine, appliquée aux faits de la religion; celle de la morale, qui se réduit à une seule et grande règle, la conformité de nos volontés à celle de Dieu, et qui n'est qu'un développement méthodique de la loi de l'Évangile et des ordonnances de l'Église universelle.

Tout cela est exact, et il n'est pas indifférent de trouver sous la plume d'un de nos *philosophes* antagonistes de la religion, un exposé si simple et si lumineux de ce qui en fait le fond et la sub-

stance, et si différent des caricatures mensongères qu'ils y ont si souvent substituées. Il paraît que Diderot n'avait pas mal profité des études théologiques qu'il avait faites chez les jésuites de Langres, et que ce n'est pas par ignorance de la religion que celui-là s'est tant égaré depuis; ce qu'on ne saurait dire de Voltaire et de la foule des écoliers d'incrédulité qui ont écrit d'après lui: ceux-là paraissent aussi étrangers à la connaissance du christianisme que pourraient l'être des docteurs musulmans.

Diderot en vient à la pratique de la religion, et ses expressions sont celles d'une justice éclairée. Si elles n'étaient pas dans son cœur, comme le dira sans doute la secte *philosophiste*, tant pis pour lui et pour eux : il ne s'agit ici que de ce qui est sous sa plume. « Également éloigné de la « superstition qui rend imbécille, et du fanatisme « qui rend féroce, la pratique est, pour les pas- « teurs, le gouvernement de leur église et l'admi- « nistration des sacrements; pour les docteurs, « la prédication et la controverse ; pour les béné- « ficiers, la prière et la frugalité; pour tous, la « foi éclairée, la piété solide et la charité univer- « selle. Mais celles-ci sont le principe et la fin, le « fondement et le faîte de l'édifice éternel; car, « sans elles, Dieu est oublié ou insulté : la con- « troverse aigrit au lieu de convaincre; le pré- « dicateur amuse au lieu de toucher; le confes- « seur égare au lieu de diriger ; le bénéficier

« scandalise au lieu d'édifier; le pasteur s'endort, « et les brebis étonnées se divisent.... La religion « ne prêche que l'ordre et l'amour, et n'ôte point « la raison, mais elle l'épure et l'ennoblit; elle ne « détruit pas les hommes, mais elle en fait des « saints. La morale humaine n'est point le chris- « tianisme, mais elle ne peut le contredire : elle « vient du ciel comme lui. La pratique de la mo- « rale, c'est la justice, qui comprend également « la piété et l'humanité, et en elles toutes les « vertus. La piété adore Dieu avec le respect pro- « fond d'une faible créature pour le Dieu de l'uni- « vers, et la tendre confiance d'un fils honnête « pour son père. »

L'on peut bien dire ici avec Boileau :

..........Et sur ce point, si savamment touché,
Desmarets dans Saint-Roch n'aurait pas mieux prêché.

L'auteur commence son plan d'études par la religion. « Ce sera toujours la première leçon, et « la leçon de tous les jours. Est-il concevable que « jusqu'à présent l'on n'ait pas senti que cela de- « vait être?..... N'est-il pas scandaleux que les « jeunes gens parlent si hardiment de la religion « dans le monde, et qu'ils en soient si peu in- « struits?.... L'on commencera par faire appren- « dre aux enfants le petit Catéchisme de Fleury : « il est vraiment substantiel, au-dessus de tout « éloge, et fait exprès pour mon plan. C'est à de « tels hommes qu'il convient de faire de petits

« abrégés ; mais s'il était permis de toucher à un « ouvrage si précieux, on ajouterait à la partie « historique trois ou quatre leçons sur les con- « ciles et les pères, et autant à la partie dogma- « tique sur la grace, les abstinences et les fêtes. »

Ce passage mérite quelques réflexions. Il y a quelque chose de vrai dans ce que l'on dit ici de l'enseignement de la religion dans les collé- ges, quoique le reproche de négligence et d'ou- bli ne soit nullement fondé. Je passe sur ce qu'il propose d'ajouter au Catéchisme de Fleury, dont il fait d'ailleurs un juste éloge : mais il oublie qu'il est encore à la première classe, celle de huit à neuf ans ; et que la grace, les conciles et les pères sont au-dessus de cet âge. Il n'a que trop raison sur l'ignorance trop commune de la reli- gion, et sur la confiance vraiment ridicule des jeunes gens qui en parlent d'un ton que leur âge ne rend que plus indécent, loin de le rendre plus excusable. Ils en rougiraient, s'ils étaient seulement capables de se rappeler le nom des hommes qui ont respecté ce qu'ils méprisent ; mais le plus grand mal, c'est que leur présomp- tion n'est, en effet, que de l'ignorance, au point que, si on leur demandait de nous dire sérieu- sement ce que c'est que cette religion dont ils se moquent ; la plupart, en se hasardant à répon- dre, risqueraient de dire une sottise à chaque mot. Cependant ce n'était ni faute de zèle ni faute de leçons que cette étude n'avait pas dans

les écoles publiques tout l'effet qu'elle devait avoir, et que souvent on en remportait si peu de chose pour le reste de la vie. Sans compter l'observance régulière des devoirs et des offices religieux, il y avait (je suis obligé de dire *il y avait*, puisque vous savez que, si les colléges subsistent encore comme édifices, ils ne subsistent plus comme écoles), il y avait chaque semaine un catéchisme proportionné aux différents âges, et cela était en soi-même suffisant. Voici, je pense, ce qui manquait pour la suite, et ce qui, je l'espère, sera un jour suppléé. On ne s'est pas assez aperçu que la religion n'était pas pour les enfants (comme, en effet, elle ne pouvait pas l'être) un objet d'étude, mais seulement de mémoire; une croyance apprise, et non pas expliquée. Tout ce qu'on peut faire jusqu'à quinze ans, c'est de leur apprendre leur foi, et de tourner, autant qu'il est possible, la pratique en habitude, et le respect en amour; et c'est ce que généralement on tâchait de faire. Mais qu'arrivait-il? A peine hors des classes, toutes ces leçons, un peu sévères pour la légèreté de cet âge, se confondant bientôt, dans l'opinion et dans le discours, avec toute cette discipline de collége qu'on ne traitait plus que de pédantisme, dès qu'on n'y était plus assujetti, tout cela ne paraissait plus qu'une routine d'école, qu'on oubliait bientôt, comme le latin; et la raillerie *philosophiste* avait beau jeu à vous ren-

voyer, sur la religion, à votre précepteur et à votre bonne. Trois ou quatre sophismes usés, trois ou quatre plaisanteries triviales, mais qui étaient des nouveautés pour la jeunesse, leur semblaient des lumières d'hommes, faites pour remplacer la crédulité de l'enfance, comme la liberté du monde pour remplacer la férule. Et combien peu étaient en état de résister à une séduction qui faisait disparaître toute idée de joug dans l'âge où il paraît le plus gênant! Quelle devait être l'autorité de la mode, et la crainte d'une sorte de ridicule, pour les jeunes esprits qui n'avaient à y opposer que des leçons fort bornées, et dont ils se souvenaient d'autant moins qu'ils les avaient entendues avec moins d'attention et d'intérêt! Je ne prétends pas qu'il eût fallu faire de tous les étudiants autant de théologiens : chaque état a ses devoirs particuliers. Mais que fallait-il, pour prémunir et armer la jeunesse contre des erreurs de l'esprit, si favorables alors aux faiblesses du cœur et à la fougue des sens? qu'elle fût au moins en état de répondre sur sa religion, comme elle aurait pu le faire sur ce qu'elle avait appris de la rhétorique, des humanités et de la physique; et c'est ce qu'elle ne pouvait guère, faute d'un moyen qui était, ce me semble, une lacune dans les études. C'est dans le cours de philosophie, qui est de deux années, et où les jeunes gens sont assez forts pour la logique et la métaphysique; c'est là qu'il devait y avoir un semestre consacré

à l'application de ces deux sciences aux principes de la religion. Dès lors, j'ose le croire, elle eût paru tout autre : en devenant une science d'homme, elle acquérait de l'importance même pour l'amour-propre, qu'il faut bien intéresser à tout, puisqu'il est de l'homme. Dès lors ce n'était plus le catéchisme de l'enfance, dont on se moque si aisément et si platement, parce qu'il ne contient que ce qu'il doit contenir pour cet âge, des dogmes qu'il faut l'accoutumer à croire avant qu'il soit à portée d'en comprendre les preuves : c'était tout autre chose; c'était, comme le dit ici Diderot lui-même, la première des sciences, la philosophie la plus sublime. Et qui doute que l'ame sensible de la jeunesse ne soit faite pour en sentir le charme et l'élévation? Avec quelle facilité elle aurait appris à se jouer de ces hommes qui ne se hasardent guère à raisonner là-dessus en conversation que quand ils ne voient personne en état de leur répondre, qui ont toujours à la main deux ou trois objections, souvent même mal apprises, mille fois réfutées, et dont il ne reste que le ridicule dès qu'on y a répliqué!

Et quel avantage n'a-t-on pas sur les moqueurs, quand on a prouvé leur ignorance! Souvent elle est telle, que l'homme instruit est obligé de refaire leur objection même qu'ils ne savent pas expliquer, et qu'il peut s'amuser à faire la demande pour eux et la réponse pour lui. Croyez qu'ils ne feraient pas meilleure contenance devant un

homme ainsi préparé, que ce raisonneur maladroit qui venait de déraisonner sur la physique devant un académicien des sciences qui n'avait pas jugé à propos de dire un mot. « *Eh bien! monsieur « l'académicien, à quoi donc est bonne une aca- « démie des sciences, si vous ne pouvez pas nous « rendre compte de ces faits-là? — A vous ap- « prendre, monsieur, ce que vous paraissez igno- « rer, qu'il ne faut jamais prononcer que sur des « faits certains.* » Et le savant fit voir aussitôt à la société, en fort peu de mots, que l'ignorant avait disserté sur ce qui n'existait pas, et n'entendait pas même les termes dont il s'était servi. L'on peut juger de quel côté furent les rieurs.

Dans le plan de Diderot, les objets de la première classe, de huit à neuf ans, seraient la morale, la physique et la grammaire raisonnée, celle de Port-Royal. Je ne suis nullement de cet avis; tout cela est trop fort pour cet âge : ce qu'il faut occuper alors, c'est la mémoire et les sens, qui précèdent les progrès de la raison. Quand on sait lire et écrire (ce que l'on n'apprend bien que dans cette première époque de la vie), l'arithmétique et la géographie, le dessin pour ceux qui montrent de la disposition en ce genre, me paraissent l'occupation la plus naturelle et la plus à leur portée. L'arithmétique peut leur plaire par la certitude et la facilité de ses opérations, que l'heureuse invention du décuple progressif, par la juxtaposition des nombres, a rendues presque

mécaniques ; et la satisfaction de trouver des résultats toujours sûrs, quoique sans savoir encore pourquoi, est un attrait de plus qui peut faire éclore le génie du talent dans ceux qui auraient naturellement du goût pour les sciences exactes. La géographie amusera leur curiosité et leurs yeux, qui apprendront à lire sur la carte, et leur mémoire s'exercera à retenir les noms dont la carte fixe le rapport dans leur pensée. Mais les faits que peut montrer la physique exigeraient des explications que les enfants demandent toujours, et qui sont au-dessus de leur intelligence. C'est par la même raison qu'à cet âge je n'étendrais pas leurs études géographiques au-delà du globe terrestre, réservant l'application de la sphère céleste pour la classe de philosophie, dont les éléments d'astronomie font une partie ordinaire. En général, il ne faut appliquer les enfants à rien qui puisse porter trop loin leur curiosité naturelle, que l'on risque de rebuter quand on ne saurait la satisfaire; et l'arithmétique et la géographie n'ont point cet inconvénient. Des traits d'histoire à leur portée sont aussi pour eux un exercice de mémoire, et un plaisir qui est fort de leur goût ; et c'est, à mon gré, la vraie manière de leur donner alors des idées de morale usuelle, dont ces traits bien choisis doivent toujours renfermer une leçon, mais une leçon très-simple et faite pour l'instinct naturel, comme les bons apologues. La morale raisonnée et méthodique est,

au contraire, une partie essentielle de la philosophie, qu'il ne convient pas d'entamer avant de pouvoir l'achever, et renvoyée par conséquent à la fin des études.

A l'égard de la grammaire, j'ai toujours pensé qu'on la commençait trop tôt dans les colléges, et de là vient aussi qu'on l'y apprenait mal. Le dégoût trop fréquent qu'elle inspirait dans les premières classes aurait dû faire sentir qu'il n'y avait point d'étude moins faite pour l'enfance, et je me souviens encore de la douleur que me causait l'extrême difficulté de comprendre, avec la meilleure volonté du monde. Déja sans doute il y aurait eu sur ce point une réforme dont on avait aperçu la nécessité, si les parents eux-mêmes n'eussent voulu à toute force faire entrer trop tôt leurs enfants au collége, pour les faire entrer trop tôt dans le monde. C'était un double tort qui tenait à d'autres abus, et qui a eu des suites funestes, car l'éducation trop tôt terminée, et la jeunesse trop tôt émancipée, sont deux causes d'ignorance et de désordre, qui existaient en France beaucoup plus que partout ailleurs, et qu'une triste expérience doit nous apprendre à éloigner.

Pour revenir à la grammaire, il est facile de comprendre qu'elle ne peut avoir aucune espèce de rapport avec l'enfance, et c'est une considération qui n'est pas à négliger. L'étude des langues n'est et ne peut être d'abord que celle des

mots et des constructions, étude abstraite, trop rebutante pour un âge à qui toute étude déplaît par elle-même, si l'on n'y joint au moins un attrait. Et pourquoi n'en faudrait-il pas à l'enfance, puisqu'il en faut même à la raison? Comment voulez-vous qu'un enfant de huit à neuf ans se soucie que l'adjectif s'accorde avec le substantif en genre, en nombre, et en cas? Pas plus qu'il ne peut le concevoir. Tous ces termes scolastiques ne peuvent que lui faire peur et le mettre au désespoir. Aussi, que faisait-on? La théorie étant impraticable, on se traînait pendant des années sur la pratique répétée, et c'était seulement par cette répétition presque machinale qu'enfin l'écolier de quatrième commençait à ne plus guère se tromper dans l'application des principes qu'il n'entendait encore, ainsi que les mots mêmes, que très-imparfaitement, et dont aucune des classes suivantes ne lui donnait l'analyse. C'était une perte de temps, et d'un temps précieux; et j'ai vu des enfants de sept ans occupés ainsi du rudiment sans aucune utilité. Si au contraire vous reculez l'étude du grec et du latin jusqu'à onze ans, toutes ces difficultés s'aplanissent. Trois ans, quatre ans, sont beaucoup à cette époque : alors un écolier apprendra en six mois, en un an tout au plus, la grammaire latine et grecque, que rien n'empêche de faire marcher de front, parce que, s'il n'est pas dénué d'intelligence et de mémoire, il est fort en état de se

saurait trop profiter avant qu'elle soit livrée aux distractions et aux passions.

Diderot, dans sa troisième classe de dix à onze ans, recommande d'abord l'histoire sainte; car ici la religion est toujours chez lui en première ligne. Il ajoute : « Il ne faut pas glisser trop lé-« gèrement sur les lois de Moïse : c'est un chef-« d'œuvre d'économie politique (1), dont les plus « fameux législateurs n'ont pas approché. » Ici du moins je puis répondre de sa bonne foi; je sais personnellement que c'était son opinion, et qu'il voyait à la fois dans Moïse le plus grand poëte et le plus grand législateur qui ait existé. Il a d'ailleurs manifesté cette même opinion en plusieurs autres endroits de ses ouvrages (2); en cela plus judicieux que Voltaire, qui affectait un mépris fort inepte pour les lois de Moïse et la poésie des livres saints. Mais je ne suis plus de l'avis de Diderot quand il ajoute : « Des enfants « de cet âge ne peuvent pas sentir ce mérite; « mais il leur en restera une idée qui servira dans « la suite. »

Je n'en crois rien. *S'ils ne peuvent pas le sentir*, il est donc très-inutile de leur en parler. C'est toujours dans Diderot, et dans les réformateurs

---

(1) Pourquoi donc, dira-t-on, les Juifs en ont-ils si peu profité? Vous trouverez la réponse dans l'*Apologie* : il faut que chaque chose soit à sa place.

(2) Notamment dans l'*Éloge de Richardson*.

de la même espèce, l'oubli d'un principe invariable qui prescrit de proportionner toujours la nature et les objets de l'instruction à l'âge des élèves. Il serait même ridicule de faire lire à des enfants de dix à onze ans *le Lévitique* et *le Deutéronome*, et de prétendre le leur expliquer; c'est comme si l'on faisait lire en quatrième *l'Esprit des Lois* et la *Politique* d'Aristote. Quelle fureur de tout déplacer, de forcer sans cesse les choses et les temps! Mais telle est partout cette *philosophie*, dans l'éducation comme dans les lois. Ne veut-il pas encore que l'on fasse traduire ici des extraits de la *Bible* et des *pères?* Pour la *Bible*, oui, en y mettant du choix; et c'est à quoi jamais on n'a manqué: c'est pour cela même qu'a été fait le petit abrégé qu'il indique, *Selectæ è veteri*, avec la précaution très-bien placée de le rédiger en meilleur latin que la *Vulgate*, dont les auteurs n'ont songé qu'à la littéralité de la version. Aussi ce petit livre est-il d'un usage universel dans les écoles. Mais pour les *pères*, c'est en rhétorique seulement qu'on peut les lire, et seulement par extrait. Je ne puis d'ailleurs qu'applaudir à l'éloge qu'il fait de ces illustres écrivains du christianisme: « Les pères ont assuré- « ment autant d'esprit que les plus beaux génies « d'Athènes et de Rome. » Je le crois, quoiqu'ils n'aient pas toujours autant de goût. Ne soyez pas surpris, au reste, que Diderot s'exprime ainsi, sans crainte d'être appelé *capucin*. Songez qu'il

écrivait avant les beaux-esprits de la révolution, dont la plupart ne savent pas même l'orthographe (1), et qui font un si grand usage de ces mots de *capucin* et de *capucinade*. S'ils se souvenaient du proverbe, qu'il ne faut pourtant pas prendre à la lettre (2), *ignorant comme un capucin*, ils ne prononceraient jamais ce nom-là de peur des applications.

Mais sur l'étude du latin, Diderot ne pouvait manquer de répéter les anathèmes si étourdiment lancés, dans ce siècle de *réforme*, par ceux qui, blâmant tout et réfléchissant fort peu, se croyaient en état de tout remplacer. « Je n'ai jamais compris que l'on pût travailler sérieuse« ment à enseigner à des enfants *les délices et les* « *élégances* (3) d'une langue morte qu'ils n'enten-

---

(1) Cela est vrai à la lettre. L'un d'eux, qui a imprimé une vingtaine de volumes, m'écrivit en 1792 deux ou trois lettres de sa main, dont l'orthographe aurait pu être celle d'une blanchisseuse. Comme je pris la liberté de m'en moquer un peu, il eut recours à un de *ses secrétaires* (car il en avait alors), apparemment un peu plus fort que lui en cette partie, et me fit une réponse où il y avait encore des fautes, mais moins grossières. Quand ces auteurs-là font imprimer, c'est le prote qui corrige leurs manuscrits.

(2) C'est chez les Capucins que s'est formée de nos jours une société d'Hébraïsans, qui ont donné sur les textes originaux de nos livres saints des ouvrages universellement estimés.

(3) Ce sont les titres de quelques livres de classe.

« dent pas encore, et qu'ils ne sentiront jamais « bien. Ne dirait-on pas que l'ancienne Rome va « renaître de ses ruines, et qu'au sortir du col- « lége ils vont haranguer le peuple à la tribune, « ou réciter des poëmes à Auguste? Il s'agit d'en- « tendre le latin, non pas pour le latin même, « mais pour les choses utiles écrites en cette lan- « gue, et de le parler, non pour devenir préteur « ou consul, mais pour se faire entendre à des « étrangers qui ne veulent que nous entendre: « aussi est-il à propos d'exercer dès lors et d'o- « bliger les écoliers à parler latin entre eux et « avec leurs maîtres. »

Pure déclamation, amas de contradictions et de puérilités, dont il faut bien faire justice une fois, afin qu'on ne le répète plus. J'ai prouvé ailleurs (1) que nous avions sur la diction latine des connaissances beaucoup plus assurées et plus étendues que ne le croient ceux qui ne l'ont que superficiellement étudiée. Je me réfère à ce que j'ai répondu à ceux qui interdisent aux modernes tout jugement sur le style des auteurs anciens, sous prétexte qu'ils n'en peuvent savoir là-dessus autant que Cicéron, Denys d'Halicarnasse et Quintilien, comme si l'on ne pouvait rien savoir parce qu'on ne sait pas tout; comme si une science n'existait plus parce qu'elle a ses incertitudes et

(1) Dans le *Cours de Littérature*, tome I, chapitre *De la langue française comparée aux langues anciennes.*

ses bornes! Si l'on n'apprend pas le latin *pour le latin même*, cela ne peut signifier autre chose, si ce n'est, comme le dit ingénieusement Diderot, que l'on ne songe pas à *devenir préteur ou consul;* car d'ailleurs pourquoi donc ne l'apprendrait-on pas pour le plaisir de savoir une très-belle langue, dans laquelle on a écrit de très-belles choses? Et dès qu'on apprend, il faut apprendre le mieux possible : tout ce qu'on veut savoir, il faut le savoir bien. Diderot veut qu'on ne sache le latin que *pour le parler;* c'est d'ordinaire l'usage qu'on en fait le moins, hors en voyageant dans quelques contrées de l'Europe où il est plus familier que le français. C'est encore, ajoute-t-il, *pour les choses utiles écrites en cette langue*, et *il ne s'agit que de l'entendre*. Mais pour *entendre* une langue, il faut, ce me semble, que l'on vous ait *enseigné* la propriété des termes, leurs différentes acceptions, la valeur des constructions, la différence et la variété des tournures, et les finesses d'expression. Or, qu'est-ce que tout cela, si ce n'est pas l'élégance proprement dite? Et c'est pourtant ce que l'auteur *ne comprend pas qu'on enseigne sérieusement.* Il oublie donc que, sans cet enseignement indispensable, et qui ne lui paraît que ridicule, on ne parviendrait jamais à cette simple intelligence du sens des auteurs, à laquelle il veut borner l'instruction; il oublie, il ignore qu'à cette même élégance d'expression et de phrase, dont il veut qu'on ne tienne aucun compte, est

attachée le plus souvent, dans les orateurs, dans les historiens, dans les poëtes, cette même intelligence du sens qu'il reconnaît nécessaire. Est-il permis de se contredire à ce point, ou de s'entendre si peu? Quoi! c'est à un savant (car il l'était) qu'il faut rappeler qu'il y a dans toutes les langues une grande distance entre le style familier et le style soutenu, et que c'est précisément cette différence qui constitue ce qu'on appelle *élégance!* Qu'est-ce qui arrête un commençant quand il arrive à la lecture des grands écrivains de Rome? Sont-ce les mots? il les trouve dans le dictionnaire; les constructions ordinaires? elles sont dans la syntaxe. Mais ce qui l'embarrasse, et qu'il faut absolument lui *enseigner,* parce que cela ne se devine pas, c'est la multitude des tropes, des mots détournés de leur sens et métaphoriquement employés, des figures de diction, des ellipses, des tournures empruntées du grec, dont les poëtes surtout sont remplis. Pourquoi alors est-il dérouté à chaque pas? C'est qu'il ne connaît encore, pour chaque chose, que l'expression commune. Et comment lui fera-t-on entendre ces auteurs-là, si ce n'est en lui enseignant que telle chose, qui se dit ainsi dans l'usage commun, se dit *élégamment* de telle ou telle autre manière? Plus il y a de ces tournures dans une langue, graces au génie de ses écrivains, plus elle est belle et riche; et c'est l'éloge du grec et du latin. Diderot voudrait-il nous défendre de

faire entrer pour quelque chose dans l'étude du latin le plaisir de lire des écrivains supérieurs, dont le talent devient pour nous la récompense de notre travail? — *Vous* ne le sentirez jamais bien. — Non pas comme Varron et Asconius, je l'avoue; mais serait-il possible que lui-même n'eût jamais rien *senti* en lisant Horace et Virgile, et Tacite et Cicéron, et qu'il n'eût fait que les comprendre? Je ne crois pas qu'il en convînt, et il démentirait ce que lui-même en a dit. Mais ce qu'il y a de décisif, c'est que j'ai prouvé qu'il était impossible de parvenir à les comprendre sans apprendre en même temps à les sentir, autant du moins qu'il est permis à ceux qui n'ont pas été leurs concitoyens.

Est quàdam prodire tenùs, si non datur ultrà.
(Hor., *epist. I.*)

Et sans aller à tout, on va jusqu'où l'on peut.

Les poëtes seuls ici formeraient une preuve péremptoire contre Diderot. Ou il faut renoncer à les lire, ou il faut savoir la langue poétique, qui est tout autre que celle de la prose. Elle est toute en figures de diction, qui sont cette élégance proprement dite dont il ne veut pas qu'on parle aux écoliers, parce qu'ils ne *réciteront* pas des *poëmes* à Auguste. Non, mais ils peuvent en faire dans leur langue; et si Racine et Boileau n'avaient pas été à portée de lire Horace et Virgile, et de faire beaucoup plus que de les comprendre, n'auraient-

ils pas eu un grand secours de moins pour leur génie, et un grand objet d'émulation de moins, celui de faire *jouter* (1) leur langue contre celle des Latins, et même des Grecs? Vous voyez, messieurs, où j'irais, si je voulais pousser les conséquences de ces systêmes *philosophiques*, aussi meurtriers en fait de goût qu'en raison et en morale.

Rien de plus frivole encore que cette importance exclusive que l'auteur attache à cet usage familier du latin de conversation. D'abord, comme on l'a vu, c'est celui qui nous est le plus rarement nécessaire : ensuite les langues vivantes déposent elles-mêmes contre le systême de Diderot dans une langue morte. Un étranger qui ne voudrait apprendre le français que de cette manière, sous prétexte qu'il ne le sentira jamais aussi bien que nous, pourrait se faire entendre de son cordonnier tout au plus (2), et n'entendrait pas mieux Racine et Montesquieu que le cordonnier lui-même, comme ceux de nos Français qui n'ont appris l'anglais et l'italien que dans les auberges d'Angleterre et d'Italie sont incapables de lire Pope et l'Arioste.

(1) C'était l'expression de Boileau.

(2) Témoin cet Anglais qui disait au sien : « Vous m'avez « fait des souliers trop *équitables*. » Si on lui eût appris les différences du mot *juste* au physique et au moral, il n'aurait pas fait cette faute.

Cette méthode, dont il paraît faire grand cas, d'obliger les écoliers à parler latin, était celle des jésuites, chez qui l'auteur avait étudié. Elle fut toujours rejetée dans l'Université, et avec raison. L'on apprend mal et l'on sait mal une langue que l'on s'accoutume de si bonne heure à parler mal; et j'ai fait assez voir que, pour tirer quelque fruit du latin, il le faut savoir aussi bien qu'on le peut selon ses facultés. Diderot avoue, et c'est peut-être ce qu'il y a ici de plus plaisant, que cette entière connaissance du latin est *nécessaire* à ceux qui se destinent à l'enseigner. Mais comment, si elle est impossible, est-elle en même temps nécessaire? ou si elle n'est pas impossible pour les uns, comment l'est-elle pour les autres? Ainsi les uns auront bien appris pour enseigner mal. Et puis, il y aura donc deux écoles, une pour ceux qui ne veulent du latin que pour parler aux Allemands, une autre pour ceux qui voudront lire Tite-live et Tacite? Que serait-ce si, considérant l'érudition et les sciences, qui ne devaient pas être indifférentes à un savant de profession, je demandais à Diderot ce que deviendrait, dans son systême d'études, cette langue dans laquelle sont écrits, depuis la renaissance des lettres, tant d'ouvrages de physique, de médecine, de chimie; en un mot, tant de livres excellents dans tous les genres de doctrine, qui n'ont été et ne sont encore à l'usage de toutes les nations de l'Europe et du Nouveau-Monde,

que parce que le latin est, depuis le seizième siècle, comme la langue commune de tous les hommes bien élevés? Pour composer dans une langue vivante ou morte, il faut la savoir à fond; et parmi ceux qui l'étudient, quels seront ceux dont on pourra s'assurer d'avance qu'ils n'en feront jamais d'usage pour écrire ou pour enseigner?

Mais, quand même ce ne serait ni pour l'un ni pour l'autre, je dis encore que l'on ne sait pas bien le latin, si l'on n'est pas en état d'écrire en latin; et c'est pour cela que j'ai toujours approuvé et soutenu l'usage des thèmes, que dans ces derniers temps on s'était aussi avisé de proscrire. Les maîtres de l'Université se moquèrent de cette proscription *philosophique*, et eurent grande raison. Les *philosophes* traitèrent leur expérience de pédantisme, et en cela, comme en tout, ils déraisonnaient. J'ai vu des gens du monde, et qui étaient gens d'esprit, que la curiosité avait engagés à se mettre à l'étude du latin, qu'ils avaient négligé dans leurs classes, et qu'ils n'avaient rappris qu'en expliquant les auteurs : je puis affirmer qu'ils n'en connaissaient tout au plus que le sens, surtout dans les poëtes, et qu'un médiocre rhétoricien voyait cent fois plus de choses dans vingt vers de l'Énéide qu'ils n'en pouvaient voir dans le poëme entier. Pourquoi? c'est qu'il avait longtemps fait des thèmes et des vers latins; et quand cela ne lui aurait servi qu'à sentir ce qu'on ne saurait sentir autrement, dira-t-on que ce n'est rien?

Laissons donc les choses comme elles sont; car elles sont généralement bien. Laissons à l'ignorance *révolutionnaire* à pratiquer, et même exagérer, dans ce qu'elle appelle *instruction publique*, les rêveries de nos sophistes; cela est dans l'*ordre du jour*, et vous savez ce que signifie ce jargon, et jusqu'où il ira. De pareils maîtres n'ont écrit que pour de pareils disciples, comme les charlatans ne parlent que pour faire des dupes.

Dans la cinquième classe, de douze à treize ans, Diderot veut faire lire les *Prophètes* et *l'Histoire ecclésiastique*. Ni l'un ni l'autre : c'est trop tôt. « On y verra, dit-il, avec admiration la sublimité « des idées et l'exactitude des rapports, fonde- « ments sensibles de la religion. » Oui, l'on verra tout cela, quand on sera en état de le voir, dans le cours de philosophie. Jusque-là quelques beaux morceaux des *Prophètes* pourront seulement être offerts aux rhétoriciens, ou comme modèles de sublime, ou comme matières de composition en vers. C'est lorsqu'il s'agira d'appliquer la philosophie à la religion que l'*Abrégé des Annales ecclésiastiques* doit venir à l'appui des deux *Testaments*, comme les faits à l'appui des dogmes et des prophéties. Mais, n'en déplaise à Diderot, jamais on ne mettra, entre les mains de la jeunesse étudiante, un livre aussi infidèle et aussi dangereux que l'*Essai sur l'Histoire générale* de Voltaire. Jamais il ne conviendra de leur en parler que pour leur en faire voir les erreurs et les mensonges, que ne

saurait autoriser ni excuser le mérite du style (1). D'ailleurs, Diderot n'a pas songé que de pareils abrégés, fussent-ils composés dans un bon esprit, ne sont vraiment utiles qu'après qu'on a lu chaque histoire particulière dans les auteurs qui les ont le mieux traitées, et dont même ces résumés rapides supposent la connaissance antécédente, sans quoi l'on n'en peut tirer qu'une instruction très-superficielle.

De quatorze à quinze ans, il veut faire argumenter sur les preuves métaphysiques de la religion. J'aimerai toujours mieux que ce soit de dix-sept à dix-huit. L'esprit sera plus mûr pour un examen de cette importance, et les fruits en seront meilleurs et plus durables. Enfin, cette *exposition de la doctrine chrétienne, dogmatique et morale*, que je place dans le cours de philosophie, Diderot la propose aussi dans sa dernière classe, qui est de quinze à seize ans, et vous voyez que nous ne différons que d'époque. Il est d'ailleurs assez singulier que je me sois rencontré avec Diderot, dans ce même projet, avant d'avoir lu son *Traité de l'éducation publique*, que je n'ai connu qu'au moment d'en rendre compte. « On suivra, « dit-il, le plan commun des écoles de théologie. » C'est du moins une preuve qu'il ne le trouvait

(1) Voyez l'article *Histoire* * dans le *Cours de Littérature*, troisième partie.

* Cet article n'existe pas.

[illegible] pas mauvais; mais je le crois beaucoup plus étendu, je dirai même plus vaste, que ne le comporte la nature des études séculières. Peu de gens savent tout ce qu'embrassaient celles de la théologie; mais pour le plus grand nombre des étudiants dont ce n'est pas la destination, je répondrai à Diderot par un vers de Voltaire :

Et soyons des chrétiens, et non pas des docteurs.

SECTION VI.

Code de la Nature.

On a tout à l'heure révoqué en doute si Diderot était l'auteur de cet ouvrage, et je conçois les motifs de ce doute élevé pour la première fois, au moment où les écrits de Diderot étaient annoncés parmi les objets de nos séances. C'est particulièrement sur ce *Code* que s'appuient les brigands (1) dont le procès offre depuis si long-temps à la France un scandale de tout genre, égal à celui de leurs crimes. Ce *Code* n'est autre chose que cette doctrine du *bonheur commun*, de *l'égalité*

(1) Babœuf et ses complices, alors en jugement devant ce qu'on appelait *la haute-cour de Vendôme.* Babœuf fut condamné à mort; mais presque tous les autres furent ou simplement emprisonnés, ou pleinement acquittés. A l'instant où je revois cet ouvrage, une nouvelle *révolution*, qu'on appelle *la journée du* 30 *prairial*, les a remis au premier rang dans la *République*, et cela était juste. (*Note de* 1799.)

des biens, substituée à ce *grand fléau de la propriété;* c'est tout le fond du systême *révolutionnaire,* qui n'est nullement abjuré aujourd'hui, quoi qu'on en dise, mais qu'on a cru devoir atténuer et tempérer quand ceux qui se sont vu des moyens de domination les ont trouvés plus sûrs pour eux-mêmes que les moyens de destruction.

Ce n'est pas que l'auteur du *Code* propose expressément les *grandes mesures* des *frères et amis* (1); il s'en rapporte, lui, aux progrès *de la raison* et à la force de ses preuves; et c'est aussi pour faire régner cette *raison* que *les patriotes* ont joint à la *force* de ces preuves celle de *la massue du peuple.* Il est vrai que nos *philosophes,* après avoir consacré mille fois cette *massue* dans leurs écrits, ont trouvé enfin qu'elle frappait trop fort depuis qu'elle les avait atteints eux-mêmes. Alors ils ont crié à la *calomnie,* qui dénaturait leur doctrine, attendu qu'ils n'avaient jamais prêché le massacre et le pillage aussi formellement que Marat. Non pas tout-à-fait, j'en conviens, car ils avaient plus d'esprit que lui. Mais lorsque, foulant aux pieds avec autant de mépris que d'horreur toute espèce de loi divine ou humaine sans aucune exception, l'on n'établit d'autre loi que la

(1) On sait que *frères et amis* est le nom de guerre des *patriotes; le bonheur commun,* le mot d'ordre; *les grandes mesures,* tous les crimes mis en loi : cela ne comporte point d'exception.

raison, je demanderai d'abord de quel droit et par quel moyen la *raison* de l'un sera la *loi* plutôt que la *raison* de l'autre, puisque là-dessus tout le monde a les mêmes prétentions naturelles ; et dès lors voilà tous les hommes également affranchis de tout frein, si ce n'est de celui que chacun voudra s'imposer ; ce qui fait un merveilleux ordre civil et social, comme vous l'avez vu dans la révolution. Ensuite, quand *la raison* des *philosophes* consiste évidemment dans l'entier renversement de toute autorité divine et humaine, je demanderai encore si *le peuple* qui les renverse n'est pas très-conséquent quand ils se croit dès lors gouverné par la *raison*, et quand il exécute, *au nom de la philosophie et de l'humanité*, tout ce qu'on lui a prescrit *au nom de la philosophie et de l'humanité*. Enfin, pour me renfermer dans ce qui regarde Diderot, je demanderai, indépendamment de tout ce que vous allez entendre, s'il n'a pas donné le résultat général de sa doctrine dans ces deux vers, qui en sont comme le couronnement :

Et des boyaux du dernier prêtre
Serrons le cou du dernier roi.

Ces deux vers, fameux depuis plus de vingt ans, ont-ils été assez répétés depuis 1789, et n'ont-ils pas été réimprimés, il y a quelque temps, avec la pièce entière dont ils sont tirés, et avec les variantes, dans les journaux *philosophiques*, qui en

ont fait le plus grand éloge? Quelques-uns diront-ils, avec cette pudeur hypocrite dont ils s'avisent quelquefois, que ce n'est qu'*une gaieté?* Quelle gaieté, bon dieu! que celle qui met l'assassinat, le sacrilége, le régicide en plaisanterie! Ah! ceux qui se permettent celle-là savent trop bien qu'il ne manquera pas de gens qui la prendront, comme elle a été faite, dans le plus grand sérieux; et la preuve de fait est aussi publique que mémorable. Point d'excuse pour cet excès de perversité, qui ne peut avoir que des complices pour apologistes.

— Mais Diderot était un bon homme. — Nous verrons ailleurs ce qu'était, et ce qu'est même encore la *bonhomie* de nos sophistes. Mais ici je me contenterai de répondre que l'abbé Raynal était aussi un *bon homme*, et beaucoup plus réellement que Diderot; et cela n'a pas empêché que, dans un livre (1) dont ce même Diderot a fait la moitié, il n'ait laissé imprimer cette phrase au milieu de cent déclamations du même ton : « *Quand viendra donc cet ange exterminateur* « *qui abattra tout ce qui s'élève, et qui mettra* « *tout au niveau?* » Eh bien! il est venu, et Raynal, qui semblait l'attendre si impatiemment, et qui ne le croyait pas si proche, l'a vu *abattre et niveler*; il l'a vu comme nous, et a gémi comme nous; il a gémi dans les ténèbres et

(1) *L'Histoire philosophique des deux Indes.*

dans l'épouvante, en attendant la mort, qui a laissé du moins à sa vieillesse souffrante et proscrite tout le temps du repentir. Heureux s'il a été, comme je le crois, aussi sincère que légitime! Et peut-être aussi Diderot lui-même aurait gémi, si Diderot avait vu; mais, sans doute, ceux-là ne gémissent pas, qui ont eu le bonheur de leur survivre et le malheur de les justifier.

A l'égard du *Code*, ce qui est certain, c'est qu'il est imprimé dans la *Collection des Œuvres de Diderot*, en cinq volumes *in*-8°, titre d'Amsterdam, depuis 1773, et que Diderot, qui n'est mort qu'en 1784, n'a jamais désavoué ni l'édition ni l'ouvrage. Les auteurs du dernier *Dictionnaire historique*, généralement fort exacts et fort instruits dans tout ce qui regarde les faits de l'histoire littéraire, n'ont fait nulle difficulté de mettre le *Code de la Nature* au nombre des productions de Diderot; et si quelqu'un alors eût regardé la chose comme douteuse, ils n'auraient pas manqué d'en parler. On se contente de nous dire depuis quelques jours: *Il n'est pas de lui* (1). Où est la preuve qu'on oppose à l'authenticité de la *Collection* connue de tout le monde, au silence de l'auteur et de ses amis, et de tout le monde, même depuis sa mort? Que ne donne-t-on du moins quelques indices de la supposition? Que

(1) *Journal de Paris*. On l'attribue à M. Morelly.

ne nous dit-on de qui est l'ouvrage, de qui du moins il pourrait être, où comment et pourquoi il n'est pas ou ne saurait être de Diderot? Pas un mot de tout cela. Et qu'est-ce qu'une dénégation si sèche et si gratuite, surtout dans un parti à qui l'on sait que les dénégations et les désaveux n'ont jamais rien coûté, et dont la politique, plus d'une fois avouée par eux-mêmes et avec satisfaction, est de se jouer de la vérité? Le moment où vient cette dénégation si tardive suffirait pour la faire suspecter par elle-même. Elle serait venue plus tôt, si c'était du moins honte ou scrupule : aujourd'hui c'est embarras, et rien de plus. L'accord parfait de Babœuf avec Diderot a paru difficile à sauver, parce que aujourd'hui Babœuf est dans les fers, et que l'opinion n'y est plus. Dans ces circonstances, une voix qui parle à l'opinion peut être à craindre. Mais si c'était le contraire, si l'opinion et la voix étaient encore captives, et que Babœuf fût le maître, songerait-on à désavouer le *Code?* Pas plus qu'on n'y a songé auparavant. Babœuf a tort dans nos feuilles, parce qu'il a été le plus faible au camp de Grenelle, et ceux qui ont été ses condisciples sous les mêmes maîtres n'ont-ils pas bonne grace de s'élever contre lui? *Ce tribun* (1) *du peuple*, à la tête de toute *la vaste secte sans-culottique*, pour-

(1) C'est le titre que prenait Babœuf, et l'on peut bien croire qu'une *vaste secte* est de son style. Aussi, ceux mêmes

rait leur répondre de manière à les réduire au silence, en adressant ainsi la parole à *la vaste secte des philosophes*. « Vous vous y prenez trop tard « pour désavouer ceux qui n'ont fait qu'exécuter « ce que vous n'aviez fait que penser, et qui par « conséquent valent mieux que vous, comme le « spartiate valait mieux que le discoureur. *Ce qu'il « a dit, je le ferai.* Nous sommes même plus avan« cés, car ce que vous avez dit nous l'avons fait. « Ce n'est pas seulement Diderot ou l'auteur du « *Code de la Nature*, quel qu'il soit, qui a dit que « la méchanceté de l'homme n'était pas dans sa « nature, mais dans ses institutions sociales et « politiques; c'est Rousseau qui a fait un livre « entier pour le prouver. Ce n'est pas seulement « Diderot ou l'auteur du *Code* qui a dénoncé au « genre humain la propriété comme le fléau du « monde et l'origine de tous ses maux et de tous « ses crimes, c'est encore Rousseau; et Rousseau « est au nombre de vos dieux. Ces mêmes dogmes « ont été soutenus dans vingt autres ouvrages « très-connus, quoique leurs auteurs le soient « moins; et après tant de longs traités si soigneu« sement multipliés pour nous apprendre que la « propriété était le crime des législateurs, que la « communauté des biens et le nivellement absolu « étaient le vœu et la loi d'une nature sage et

---

qui se croient obligés de condamner aujourd'hui ses opinions *sans-culottiques*, disent encore qu'il écrivit avec *génie*.

« bienfaisante que nos seules institutions avaient « corrompue ; après que vous avez appelé si sou- « vent et si haut un *ange exterminateur* pour ré- « parer ces longues erreurs des nations (1), mettre « fin aux préjugés, et régénérer le monde ; avons- « nous pu avoir une plus belle et plus noble am- « bition que d'être les premiers précurseurs de « cet *ange*, et de faire au moins en France ce « qu'il doit faire un jour dans tout l'univers ? « Mais qui veut la fin veut les moyens ; et, pour « réaliser ce qui n'était qu'en théorie dans cette « *philosophie* interprète de la nature, ne fallait-il « pas écarter tout ce qui naturellement faisait « obstacle à cette juste et glorieuse entreprise ? « Quand on est appelé à fonder la raison et la « vérité, à détruire des erreurs si funestes au « genre humain, n'est-ce pas à la fois un droit « et un devoir d'exterminer tous ceux qui sont, « par leur état, par leur éducation, par leur rang, « par leur fortune, par leur religion, par leurs « talents, leur considération, leurs lumières, les « ennemis naturels de cette *raison* bienfaitrice, et « les fauteurs de ces erreurs oppressives ? Or, est-

(1) Je n'ai pas besoin de dire qu'ici tout est copié mot à mot dans les ouvrages de nos *philosophes*. Si les phrases ne sont pas marquées en italique, c'est qu'elles sont extraites d'une foule de livres où elles sont répétées à satiété, et où tout le monde a pu les lire. C'eût été perdre un temps précieux que de spécifier ici les citations. Je n'y manque jamais quand je réfute un auteur en particulier.

« ce notre faute, si, en voulant faire tout rentrer « dans vos principes, nous avons rencontré sur « notre passage tout ce qui avait un rang, une « fortune, de l'éducation, des talents, de la reli- « gion, de la considération et des lumières? Le « massacre est *vaste*, soit : mais qu'est-ce qu'un « grand massacre devant un grand principe? Si « l'un vous fait chanceler sur l'autre, c'est que « vous n'avez pas *notre énergie; et on ne nous « ôtera pas notre énergie* (1). Qu'est-ce donc que « toute une génération devant la postérité tout « entière jusqu'à la consommation des siècles? « Tant pis pour qui regarde aujourd'hui en ar- « rière, et vient nous dire stupidement que nous « avons été trop loin. Malheur à qui rétrograde « en révolution! c'est là ce qui perd tout. Si l'on « eût laissé faire Robespierre, qui n'avait encore « fait périr qu'environ cent mille personnes *sous « la hache nationale*, et qui allait frapper *le grand « coup, le coup républicain*, il n'y aurait plus en « France que les *sans-culottes; la patrie était sau- « vée*, et la terre était libre. »

Je sais bien ce que tout autre qu'un de nos

---

(1) Propres paroles d'un jacobin, conduit à un comité de police, pour quelques *prédications patriotiques* vers la fin de 1794, où l'on commençait à en être las. En attendant qu'on l'interrogeât, il jette les yeux sur une feuille où était le nom d'un déterminé *montagnard*, alors assez mal famé, qui depuis est remonté à son rang. « Voilà, dit-il, un patriote! Oh! « l'on ne m'ôtera pas mon énergie. »

philosophes pourrait répliquer à cette apologie : cela serait très-facile pour tout le monde, mais impossible pour eux. Vous en serez encore plus convaincus en écoutant le *Code*.

L'auteur établit, pour première base de sa doctrine, qu'il y a eu dans le monde une première erreur, celle de tous les législateurs (il aurait dû dire de tous les hommes), qui ont cru que les vices de la nature humaine et la concurrence des intérêts et des passions rendaient l'état social impossible sans des lois coercitives, qui, reconnues par le besoin général, maintenues par la force publique soumise à une autorité déléguée, protégeassent le droit contre l'usurpation, et la propriété contre la violence. C'est en effet le principe originel de tous le gouvernements, quelle qu'en soit la forme; mais c'est en cela aussi que l'auteur prétend qu'on a méconnu la nature, ou par ignorance, ou par intérêt; que l'homme n'est réellement méchant que parce que nos gouvernements l'ont rendu tel; que tous ses maux et tous ses crimes naissent de l'idée de propriété, qui n'est qu'une illusion, et non pas un droit; de l'inégalité des conditions, qui n'est qu'une autre illusion et une autre barbarie; qu'enfin rien n'aurait été plus facile que de prévenir entièrement, ou du moins à peu près, tous ces crimes et tous ces maux, seulement en mettant à profit les affections bienfaisantes et sociales, qui suffisaient, selon lui, pour établir et maintenir la so-

ciété, si on lui eût donné pour fondement *la communauté des biens.*

Ces extravagances inouïes sont développées, dans tout le cours de l'ouvrage, avec un ton de persuasion intime qui les rend encore plus inconcevables, mais en même temps avec l'expression de la plus violente fureur, de la plus virulente indignation contre tout ce qui a été appelé *ordre social* depuis le commencement du monde, sans exception de temps ni de lieu. Devant l'auteur tout est abominable : on dirait qu'il n'a écrit que dans le transport ou dans l'extase; et celle-ci s'empare de lui quand il considère tout le bien, le bien immense, incomparable qu'aurait pu faire ce qu'il écrit, substitué à tout ce qui a été, à tout ce qui est. Dès qu'il est une fois dans cette contemplation, son ame se fond pour ainsi dire d'admiration et de plaisir; c'est absolument le rêve de ce fou qui entendait tous les jours les concerts du paradis. Vous concevez d'avance que, dans cette disposition, rien ne l'embarrasse, rien ne l'arrête, pour l'exécution de son système. Jamais il n'y voit la moindre difficulté : tout s'arrange de soi-même. Mais savez-vous comment? C'est que, tout hérissé de termes métaphysiques et scientifiques mal appliqués et mal entendus, jamais il ne laisse approcher de lui l'homme tel qu'il est; c'est toujours l'homme tel qu'il l'imagine, tel qu'il lui plaît de le faire. Il ne lui en coûte rien pour regarder comme effectué tout ce

qu'il propose : il n'y a qu'un point qu'il oublie constamment, c'est de ne prouver jamais rien de tout ce qu'il met en fait ou en principe. Il faut de toute nécessité qu'il se soit persuadé que sa pensée et la vérité, sa parole et l'évidence, étaient la même chose.

On a souvent demandé comment des gens qui d'ailleurs avaient fait preuve d'esprit avaient pu en même temps écrire des livres entiers contre le sens commun. C'est avec cette méthode, qui chez eux est invariable. Pas un de ces nouveaux professeurs de morale et de politique n'aurait pu aller à la seconde page, s'il s'était cru obligé, dès la première, de prouver, ou le principe dont il part, ou les faits qu'il suppose. Mais, soit préoccupation, soit mauvaise foi, soit plutôt l'une et l'autre ensemble, cette première démonstration est toujours mise de côté. Cette marche est aussi sûre que facile pour aller toujours devant soi sans trouver d'obstacle. Écartez un moment, prenez pour non avenues trois ou quatre vérités éternelles, oubliez trois ou quatre faits aussi vieux et aussi certains que l'existence du monde; mettez à la place trois ou quatre principes ou faits également faux, que vous appellerez des vérités, sans autre preuve que de les appeler ainsi; et, à partir de ce point, soyez sûrs que, plus vous serez conséquents, plus vous déraisonnerez à votre aise. Telle est l'histoire exacte de toute la *philosophie* que j'analyse ici; telle est la

substance de tous ces livres si scandaleusement fameux, de *l'Esprit*, du *Système de la Nature*, du *Code de la Nature*, et de tant d'autres écrits de Diderot; d'un *Essai sur les Préjugés*, ouvrage anonyme du même genre; d'un autre, intitulé *le Bon Sens*, anonyme aussi, et dont le titre est le premier mensonge; en un mot, de tous les livres d'athéisme, de matérialisme, de déisme, etc., enfantés depuis trente ou quarante ans. Il y a plus, telle est, comme nous le verrons bientôt, l'histoire des erreurs d'un écrivain bien supérieur à tous ceux-là pour le talent, de J. J. Rousseau, et particulièrement dans un de ses écrits qui a fait le plus de mal, *l'inégalité des conditions*. Ce n'est pas qu'il soit assez maladroit pour poser d'emblée, comme eux, des extravagances si révoltantes : ses majeures ne sont pas moins fausses pour le fond; mais il les déguise et les enveloppe avec une adresse qui les rend encore plus dangereuses, et qui l'aide à se dispenser, comme eux, de la preuve; et l'on a eu raison de dire que, si l'on n'a pas soin de l'arrêter au premier pas, bientôt sa dialectique, aussi subtile que sa logique est mauvaise, vous entraîne avec lui dans le torrent des conséquences, dont une éloquence insidieusement passionnée vous dérobe l'absurdité.

Nous n'avons pas ici à combattre cette espèce d'art; l'auteur du *Code* présente le mal sans déguisement et sans apprêt. Tout est également insensé et impudent, au point que l'on pourrait

regarder la réfutation comme inutile. Mais il ne faut pas perdre de vue l'époque où nous sommes. Avant la révolution, ce livre n'avait guère fait plus de fortune ni plus de bruit que ceux de Lamétrie : sa grossière immoralité était la pâture secrète de ce qu'il y avait de plus ignorant ou de plus pervers dans toutes les classes de la société; et le zèle même de ceux à qui leur état faisait un devoir de combattre les mauvais livres avait abandonné celui-là à sa honteuse destinée. Mais tout est changé, et il est monté au premier rang avec l'espèce d'hommes pour qui seuls il était fait, et qui auparavant étaient comme lui au dernier. Pour dire tout en un seul mot, vous allez y retrouver toute la morale et toute la législation *révolutionnaires*. Je dois donc vous prier, messieurs, de résister comme moi au dégoût : il le faut. L'ignorance est devenue à la fois si commune et si puissante! La déraison, déja si confiante, est devenue si insolemment despotique depuis qu'elle a joint les piques aux sophismes, les poignards aux mensonges, et les décrets aux attentats! On répète encore tous les jours si fièrement de si absurdes horreurs! C'en est assez, je l'espère, pour que les hommes honnêtes et éclairés se souviennent que, si la vérité n'a pas pour eux besoin de preuves, le vice et l'imposture n'en ont pas besoin non plus pour les sots et les méchants; et c'est eux qu'il faut ou détromper ou confondre.

Pour avoir le droit de tout attaquer, l'auteur commence par mettre tout en problème; et comme la propriété est fondée sur la morale, sur l'idée du juste et de l'injuste, c'est la morale qu'il lui importe d'abord de renverser avant d'en venir à la propriété. Il déclare donc que la morale n'est autre chose que l'ouvrage du caprice des hommes, et un composé de notions arbitraires. Voici ses termes:

« Il est surprenant, pour ne pas dire prodi-
« gieux, de voir combien notre morale, *à peu*
« *près la même chez toutes les nations*, nous dé-
« bite d'absurdités sous le nom de principes et
« de maximes incontestables. Cette science, qui
« devrait être aussi simple, aussi évidente dans
« ses premiers axiomes et leurs conséquences, que
« les mathématiques elles-mêmes, est défigurée
« par tant d'idées vagues et compliquées, par
« tant d'opinions qui supposent le faux, qu'il
« semble presque impossible à l'esprit humain de
« sortir de ce chaos; il s'accoutume à se persuader
« ce qu'il n'a pas la force d'examiner. En effet,
« il est des millions de propositions qui passent
« pour certaines, d'après lesquelles on argumente
« éternellement. *Voilà les préjugés*. »

Remarquez d'abord, dans ce peu de lignes, tous les moyens d'astuce sophistique qui sont les procédés ordinaires de la secte que nous combattons, et qui doivent la rendre à jamais exécrable à tous ceux qui comptent pour quelque

chose la bonne foi et le respect de la vérité. Il y a d'abord ici un aveu précieux, et qui sans doute n'est échappé à l'auteur que parce qu'il voulait tout envelopper dans la même réprobation; ce sont ces mots qu'il ne faut pas oublier : « Notre morale, *à peu près la même chez toutes* « *les nations.* » Il est clair qu'il s'agit ici de la morale universelle, et je ne l'observe pas sans raison; car ce n'est nullement une *science*, comme il lui plaît de la nommer quelques lignes après, pour donner le change. La morale en elle-même est ce qu'on appelle la *loi naturelle*, écrite dans la conscience de tous les hommes; et c'est précisément ce qui fait qu'elle est, comme l'auteur l'avoue expressément, *à peu près la même chez toutes les nations*, malgré la diversité des climats et des gouvernements. Il y a donc ici un caractère d'uniformité dont l'auteur chercherait tout de suite la cause, s'il savait ou s'il voulait procéder régulièrement; mais, comme cette cause est justement ce qu'il ne veut pas trouver, il se hâte de confondre cette morale naturelle avec la morale méthodique dont les philosophes ont fait une *science*; et comme dans ces différents traités il se trouve différentes applications particulières des principes généraux qui sont les mêmes, arrivent sur-le-champ au secours de notre sophiste ces qualifications déclamatoires et outrageusement exagérées, qui paraissent tomber sur la morale même, et qui, dans le peu qu'il y a de vrai, ne

peuvent regarder que les différentes opinions des moralistes sur des cas particuliers, comme sont celles des jurisconsultes sur l'application accidentelle des meilleures lois. Graces à ce petit artifice, qui n'est pas bien fin, mais qui, en pareille matière, l'est toujours assez pour des lecteurs ignorants ou complices, voilà que cette morale, qui était *à peu près la même chez toutes les nations*, n'est plus, quelques lignes après, qu'un *chaos dont il semble presque impossible de sortir; voilà des millions de propositions qui passent pour certaines...* et *voilà les préjugés!* Voyez-vous le chemin qu'il a fait en deux phrases, pour ne plus trouver dans *la morale de toutes les nations* qu'un *chaos de préjugés?* Entendez-vous tous les sots, qui croient avoir entendu quelque chose, redire avec lui : *Et voilà les préjugés!* Mais quiconque ne sera pas un sot arrêtera le discoureur au premier pas, et lui dira : Vous débutez par une impossibilité morale, pour peu que vous sachiez ce que c'est, et que vous entendiez le langage philosophique. Il y a impossibilité morale à ce que *toutes les nations*, sujettes à penser diversement sur toutes sortes de matières, s'accordent sur une seule à penser uniformément dans tous les temps et dans tous les lieux, à moins qu'il n'y ait dans cette matière quelque chose de particulier et d'essentiel à la nature de l'homme qui ne puisse pas plus varier que cette nature même; c'est-à-dire, sauf quelques cas d'exception qui

existent dans tout ordre humain, et qui eux-mêmes prouvent l'ordre et la généralité. Vous voilà donc obligé de me rendre compte de cette distinction unique que vous-même reconnaissez dans la morale, et qui ne se retrouve nulle part. Pourquoi n'en dites-vous pas un seul mot?

Il est vrai, messieurs, qu'il n'en dit rien; mais c'est ici l'occasion d'aller au-devant du sophisme trivial que les ennemis de la morale naturelle ne manquent pas de faire sonner bien haut, quand on leur dit, comme ici, qu'il est moralement impossible que tous les hommes se soient donné le mot pour regarder comme *des maximes incontestables une prodigieuse quantité d'absurdités débitées sous le nom de principes*. Savez-vous ce qu'ils répondent? Ils font le dénombrement des erreurs de physique, d'astronomie, de géographie, etc., qui ont été en différents temps accréditées dans le monde, et il ne leur en faut pas davantage pour rejeter avec hauteur cet axiome éternel, que le sentiment unanime de tous les hommes, dans tous les temps, est une loi de la nature. Quand Cicéron répétait cet axiome universellement avoué, et sur lequel personne ne peut se méprendre, qu'aurait-il dit, si quelqu'un lui eût objecté des opinions erronées dans des matières dont les trois quarts et demi du genre humain n'ont jamais entendu parler, et dont ils ne se soucient pas plus que si elles n'existaient pas? S'il s'était abaissé jusqu'à répondre à une si pitoya-

ble défaite, n'aurait-il pas été en droit de répliquer au sophiste : Vous dites une double sottise, car vous vous appuyez sur une parité qui est doublement fausse. 1° Ces erreurs des savants et des philosophes n'ont jamais été uniformes; elles ont varié suivant les temps et les lieux. 2° (et c'est ceci qui est capital) Les spéculations scientifiques n'ont aucun rapport essentiel avec la destination essentielle de l'homme, qui est son bien-être social dans ce monde, et son bonheur futur dans l'autre. C'est là ce qui importe également à tout homme, de connaître sa fin et ses devoirs; c'est là-dessus qu'est fondée toute société, et nullement sur des connaissances physiques plus ou moins parfaites. Quand on croyait que le soleil tournait autour de la terre, et que la terre était immobile, les habitants de la terre ne se ressentaient pas plus de cette méprise que la marche des corps célestes ne se ressentait de la mauvaise physique de l'antiquité; tout allait de même, et ni plus ni moins. Sentez-vous le ridicule d'assimiler ce qui est si étranger à la plupart des hommes avec ce qui est partout d'une indispensable nécessité?

C'est pourtant là, messieurs, l'unique argument des athées, celui que je leur ai entendu répéter mille fois contre la preuve de l'existence d'un Dieu, tirée du sentiment intime de tous les hommes « Tous les hommes n'ont-ils pas cru « qu'il n'y avait point d'antipodes, jusqu'à ce que

« la découverte du Nouveau-Monde en eût prouvé « l'existence? » Voilà leur phrase banale, et ils croyaient avoir répondu.

Mais à présent j'ajouterai, pour compléter cette preuve, et assigner la raison de cette uniformité de morale que l'auteur du *Code* a énoncée comme en passant, et s'est bien gardé d'expliquer, qu'il était impossible au Dieu créateur, que Diderot veut bien reconnaître dans ce livre, de ne pas donner à l'homme, qu'il a fait pour la société, l'espèce de connaissances sans lesquelles il ne pouvait pas y avoir de société; autrement Dieu eût été inconséquent, ce qui répugne. Or, ces connaissances sont celles qui résident dans le sens intime commun à tous les hommes, dans la conscience du juste et de l'injuste. S'il eût été possible que les hommes ne s'accordassent pas généralement sur ces premiers sentiments, sur ces premiers devoirs; s'ils eussent été assez *philosophes* pour mettre en question si un champ appartenait à celui qui l'avait ensemencé et cultivé, une cabane à celui qui l'avait bâtie, la dépouille d'une bête à celui qui l'avait tuée, le bien d'un père à ses enfants, et les enfants à leurs parents, etc. (et c'est bien là l'origine de toute propriété naturelle, même avant la propriété légale); si ces principes n'avaient pas été dans la conscience et à la portée de tous, jamais une seule peuplade n'aurait pu se former. La *philosophie*, qui les a réduits en problèmes, aurait

eu bientôt, si elle eût régné, anéanti l'espèce humaine. Ce sont au contraire ces *préjugés*-là, comme on les appelle dans le *Code*, qui l'ont établie en société, et qui l'y ont maintenue et l'y maintiendront, parce que la Providence ne permet pas qu'on touche impunément à son ouvrage. La révolution en est une terrible preuve.

Il ne tiendrait qu'à moi d'opposer encore ici *philosophe* à *philosophe*, et de faire voir que Voltaire a beaucoup mieux raisonné en vers que Diderot en prose sur *la loi naturelle*, dans un poëme fait exprès sur ce sujet, où il prouve qu'elle n'est nullement d'institution humaine, mais divinement gravée dans notre ame par celui qui a fait notre ame, et où il distingue très-bien ce qu'on affecte ici de confondre, c'est-à-dire, ce que les opinions, les mœurs, les lois des différents temps et des différents peuples peuvent avoir d'arbitraire en elles-mêmes, et ce qui est essentiel et imprescriptible dans les idées morales communes à tous les hommes. Vingt fois le même écrivain, parlant comme pur déiste, a réfuté en prose les mêmes chicanes dont il se moque en vers. Mais ce n'est pas encore ici le moment de mettre aux prises nos adversaires les uns avec les autres : c'est un spectacle trop singulier et trop réjouissant pour ne le pas montrer dans toute son étendue ; et c'est par où je finirai.

Mais il y a une autre espèce de sophisme dans le passage de Diderot, et d'autant moins à né-

gliger, qu'il est tous les jours dans la bouche des élèves de la secte; ce qui indique d'avance combien il est frivole, puisqu'il est à leur portée : c'est la parité captieuse entre la morale et les mathématiques, parité dont il est bon de marquer le vrai et le faux. A les entendre, si les principes de la morale avaient la même évidence que les propositions d'Euclide, elles forceraient de même l'assentiment universel; et c'est ce que Diderot insinue ici fort malignement, lorsqu'il dit que « *cette science* devrait être aussi simple, « aussi évidente dans ses premiers axiomes *et* « *leurs conséquences*, que les mathématiques « elles-mêmes. » L'artifice est dans ces mots *et leurs conséquences*; car à l'égard des *axiomes*, ils sont, quoi qu'en dise l'auteur, ce qu'ils doivent être, d'une *évidence* égale à leur simplicité. Mais avant de dire pourquoi les *conséquences* ne sont pas toujours, et même ne peuvent pas toujours être absolument de la même *évidence* pour tous les hommes, je dois vous faire observer ce dont je vous avais prévenus d'avance sur la marche des sophistes. Si l'auteur avait regardé comme un devoir ce qui en est un, surtout dans des matières de cette importance, de procéder régulièrement et de bonne foi, il était tenu, avant tout, de nous citer des exemples de ces *absurdités* données en morale pour des *vérités incontestables*, et de les remplacer ensuite par ces *axiomes* qui doivent être comme ceux des ma-

thématiques; et sur l'un et l'autre, pas une phrase, pas une ligne, pas un mot. Et pourquoi? C'est que c'était là la question, et par conséquent ce dont, en sa qualité de sophiste, il a juré de ne jamais parler. Il se sert même exprès d'une tournure ambiguë, et qui le dispense d'affirmer ce qui aurait pu paraître trop révoltant, qu'il n'y a en effet aucune loi naturelle, aucun ordre moral, si ce n'est ce qu'il appelle *les affections bienfaisantes*, qu'il a soin, comme vous le verrez, de faire naître seulement de nos besoins. C'est toujours le même fond de système, plus ou moins déguisé ou modifié, celui de la *sensibilité physique*, ou de l'*animalité*, ou de l'*organisation*; mais toujours à l'exclusion de tout ce qui suppose une faculté intelligente, capable de discerner, par sentiment et raisonnement, le juste et l'injuste. Ainsi, en nous disant ce que *devrait être* la morale, il s'abstient de dire s'il y en a une, ou s'il n'y en a pas; et dans tout son livre il n'en est pas question. Il déclame contre tout ce qu'ont fait les hommes et les législateurs, il déclame sur tout ce qu'on aurait dû faire, et rien de plus. Et à quoi bon s'envelopper ainsi? Vous allez le savoir. Si on lui eût dit, Répondez net; y a-t-il ou n'y a-t-il pas de morale, de loi naturelle? il aurait répondu, pour peu qu'il y eût eu du danger à dire non : « Vous voyez bien que « de mes paroles mêmes il suit qu'il y en a une. « Quand je dis qu'elle *devrait être* simple et évi-

« dente comme les mathématiques, n'est-ce pas « dire qu'elle existe? Dire qu'une chose devrait « être telle, mais qu'on l'a faite tout autre, c'est « au moins affirmer qu'elle est. » Mais je suppose qu'un de ses confrères, un athée, lui eût dit : A quoi pensez-vous donc? Est-ce que vous voudriez insinuer, en rapprochant la morale et les mathématiques, qu'il y a une morale, comme il y a des mathématiques? Alors il aurait répondu: « Vous devez voir le contraire; car, en disant ce « que *devrait être* la morale, et ce que j'affirme « être tout le contraire de ce que l'on appelle « morale, j'affirme implicitement, mais claire-« ment, que la morale est une chimère, un être « de raison, comme les *formes substantielles* de « l'école. Et ne voyez-vous pas que, si je l'avais « dit aussi crûment, tous ces *cagots* de déistes « auraient crié comme Voltaire, et réclamé leur « *grand Être* et leur conscience, etc.? » Vous voilà, messieurs, initiés tout comme moi dans les rubriques de la secte : elles ont été un peu négligées, il est vrai, depuis la révolution, qui en dispensait; mais ne croyez pas qu'on y ait tout-à-fait renoncé. Non : mais cela dépend du caractère et du genre de prétention. Parmi les athées, il y en a tel qui se sait si bon gré de l'être, qu'il le crie à pleine tête dans un salon, au milieu d'un cercle : celui-là ne s'assiéra pas à côté d'une personne inconnue sans lui apprendre, à la seconde ou peut-être à la première phrase de sa

conversation, qu'*il n'y a pas de Dieu*. Il ne se nomme pas sans ajouter : *Et on sait que je suis athée* (1). Ce sont les zélés du parti. Mais il y a aussi les politiques, ceux qui spéculent sur tel état de choses éventuel où il y aurait peut-être quelque inconvénient à s'être déclaré athée un peu trop haut : ceux-là ne s'en cachent pas trop, il est vrai, ni dans leurs écrits, ni dans leurs conversations ; ils ne manquent jamais de justifier les athées, et de faire cause commune avec eux. Mais pourtant si vous imprimiez de l'un d'eux qu'il est athée lui-même, il crierait à la *calomnie*, attendu qu'il n'a jamais écrit en toutes lettres, dans aucun ouvrage : *Il n'y a pas de Dieu.*

Revenons à l'insidieuse comparaison de la morale et de la géométrie. Les axiomes de l'une doivent être et sont en effet de la même certitude que ceux de l'autre, puisqu'en philosophie l'évidence qui naît du sens intime équivaut à celle du raisonnement ; et en effet, il n'est pas plus sûr qu'un triangle ne peut exister sans trois côtés, qu'il ne l'est que *nous ne devons pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît.* Jusque-là tout est égal. La différence est et doit être dans l'application. Celle des vérités mathématiques se fait par l'entendement seul, qui, en suivant les règles du calcul, ne saurait se tromper,

(1) Ces détails sont d'une exactitude littérale, et il y a tel *philosophe* que là-dessus tout le monde nommera.

et surtout n'a aucun intérêt à se tromper. Celle des vérités morales ne se fait pas seulement par l'intelligence, mais bien davantage et bien plus souvent par la volonté, que les passions égarent, et qui dès lors obscurcit l'entendement ou résiste à la raison. Cette distinction est-elle assez sensible et assez décisive? Ne s'ensuit-il pas que dès lors l'incertitude et l'obscurité ne sont pas dans la chose, mais dans l'homme intéressé à les y porter? Connaissez-vous quelque chose de plus pitoyable que ce raisonnement, si commun parmi ceux qui voudraient que la morale n'eût rien de certain, afin qu'elle n'eût rien d'obligatoire? « S'il y avait « réellement une justice, tout le monde convien- « drait de ce qui est juste, comme l'on convient « que deux et deux font quatre? » Doit-on avoir plus de pitié que de mépris ou plus de mépris que de pitié pour des hommes capables de se payer de pareilles inepties? Qui peut ignorer qu'il n'y a rien de démontré pour les passions, si ce n'est ce qui les favorise? Quel est l'homme qui n'a pas assez d'esprit pour être sophiste dans sa cause? Mais de ce que l'intérêt déraisonne, s'ensuit-il qu'il n'y ait plus de raison? Ce qui est renfermé dans l'idée claire d'un objet et en constitue l'évidence cesse-t-il d'y être parce que la passion s'obstine à ne l'y pas voir? S'il n'y avait pas d'évidence en morale, c'est qu'il n'y en aurait dans rien; car celle-là est de même nature que toute autre, et nos adversaires admettent une évidence

dans les faits et les calculs des sciences exactes et physiques. Il y a plus : l'auteur lui-même du *Code* prétend bien nous montrer l'évidence dans son système, qui renverse toute morale. Il la croit donc possible cette évidence, en matière purement spéculative, et elle ne le serait pas dans le système opposé au sien, et qui est celui du monde entier ! Il ne saurait nier la parité, et dès lors tout rentre dans l'examen du rapport des idées avec les choses, pour décider qui a raison, ou de l'auteur du *Code*, ou du monde entier. C'est précisément cet examen qu'il aurait bien voulu éluder en rejetant toute certitude en morale ; mais c'est précisément aussi ce qui suffirait pour le condamner d'avance, puisqu'il a commencé par poser en fait, non-seulement ce qui n'est pas, mais ce qu'il n'essaie pas même de prouver.

Mais, suivant l'usage, il cherche des autorités dans de grands noms, et outrage de grands hommes jusqu'à vouloir en faire ses complices. « Dans les derniers temps, et même de nos jours, « les Bacon, les *Hobbes*, les Locke, les Montes-« quieu, les Pope, ont tous aperçu que la partie « la plus imparfaite de la philosophie était la « morale, tant à cause de la complexité embar-« rassante de ses idées, que par l'instabilité de « ses principes, par l'irrégularité de sa méthode, « qui ne peut rien réduire en démonstration,

« trouvant à chaque pas des propositions dont « la négative peut également se défendre. »

Avec un homme qui va toujours affirmant, sans rien prouver, la simple dénégation pourrait suffire. Il suffirait de lui répondre: Jusqu'à ce que vous nous citiez ces propositions morales *sur lesquelles on peut également soutenir le pour et le contre*, j'affirme qu'il n'y en a point; jusqu'à ce que vous nous fassiez voir en quoi consiste *l'instabilité des principes de la morale*, j'affirme que cette *instabilité* n'existe point. Et certainement tout serait égal entre le sophiste et moi, si ce n'est qu'il resterait à peu près seul de son côté avec quelques écrivains aussi décriés que lui, et que j'aurais du mien tous les plus illustres moralistes anciens et modernes, avec le témoignage de toutes les nations. Mais il est généralement plus utile d'éclaircir l'erreur que de la mépriser; et quand l'erreur n'est que mauvaise foi, il suffit de remettre les choses à leur place. C'est seulement sur la *méthode*, mot que glisse subtilement l'auteur pour confondre les notions naturelles de la morale avec les Traités didactiques qui en ont classé les devoirs; c'est uniquement sur cette partie scientifique que peuvent tomber les reproches d'*embarras* et de *complexité*, qui peuvent s'adresser de même, plus ou moins, à tous les livres méthodiques composés sur toutes les parties de la philosophie, sans que pour cela ja-

mais personne ait prétendu qu'il n'y avait point de *vérités incontestables* en logique, en métaphysique, en physique, etc., parce que ceux qui en traitaient dans leurs écrits en expliquaient différemment quelques conséquences, ou en posaient différemment les bases. C'est là-dessus seulement que les Bacon, les Locke, les Montesquieu, les Pope, ont pu désirer des rédactions plus parfaites, des méthodes plus exactes. Mais il est faux qu'aucun d'eux ait jamais attribué ces défectuosités de composition à *l'instabilité* de la morale; et pour qu'on ne doute pas de mon assertion c'est assez que l'auteur n'ose alléguer aucun exemple, un seul passage de ces philosophes à l'appui de la sienne; car, s'il eût pu en trouver un, vous pouvez juger avec quelle joie, quelle exaltation, il eût tâché d'en tirer parti. Après ce que nous avons vu Helvétius et Diderot risquer en ce genre, et après tout ce que nous verrons encore, nous pouvons hardiment, de leur silence, conclure toujours l'impossibilité. Concluez-la surtout de cette autre assertion, avancée de même sans la plus légère preuve, que dans nos méthodes de morale *rien ne peut être réduit en démonstration*. Cela est aussi faux de la morale en elle-même que d'aucune des *méthodes* connues dans les classes de philosophie, quelle qu'en puisse être l'imperfection. Je réponds à sa pensée comme à ses paroles; car si celles-ci ne se rapportent qu'à la *méthode*, celle-là indubitablement

se rapporte à la morale même. Le *Code* entier ne laisse là-dessus aucun lieu à l'équivoque.

Passerons-nous sous silence un homme tel que Hobbes placé sur la même ligne avec les *Bacon*, les *Montesquieu*, etc.? Puisque Diderot n'en a pas craint la honte, il faut la lui faire tout entière. Tout ce qu'il y gagnera, c'est que vous verrez qu'avant lui, dans le dernier siècle, il y eut en effet un écrivain anglais qui aurait pu revendiquer sur Diderot la primauté de beaucoup de paradoxes impudemment absurdes et pervers. Vous allez juger sur-le-champ si les qualifications sont trop fortes. Quelques lignes fidèlement extraites de ce Hobbes vous feront comprendre quels *axiomes* lui ont valu l'estime de Diderot. « Le vrai « et le faux ne sont que des mots dont nous ne « pouvons constater la réalité.... Il n'y a aucune « propriété légitime.... Il n'y a rien qui soit na- « turellement juste ou injuste... Tous ont naturel- « lement droit sur tout.... Le droit naturel n'est « autre chose que la liberté d'user à son gré de « ses moyens de considération, etc., etc... » Voilà, messieurs, quelques-unes des bases de la philosophie de Hobbes. Vous conviendrez qu'elles sont éminemment *révolutionnaires*, et peut-être serez-vous surpris que le nom d'un *philosophe* de cette force n'ait pas retenti chaque jour dans nos harangues et nos feuilles *patriotiques*, qu'il n'ait pas été un des apôtres dont on citait les oracles, que son portrait ne soit pas à la convention, et

qu'on ne lui ait pas au moins *décrété* une rue de son nom, comme à quelques autres qui en vérité ne le valaient pas, et qui n'ont fait que le répéter. Un seul mot vous expliquera le sujet de votre surprise. Hobbes a écrit en latin, et il n'y en a pas de traduction connue. Or, vous savez que l'érudition de nos *patriotes* ne s'étendait pas communément jusqu'au latin; et de plus, Hobbes ne s'était pas fait un devoir, comme nos *philosophes*, de se mettre à la portée de l'ignorance, afin *de propager la vérité.* Il est abstrait, et même profond, comme on peut l'être en athéisme et en immoralité, c'est-à-dire, qu'il va très-avant dans le faux, et qu'il bâtit très-savamment sur des abymes et sur des nuages. Il fut proscrit tour à tour en Angleterre et en France; mais il mourut tranquille sous la protection de Charles II, par deux raisons : d'abord, parce qu'il avait enseigné les mathématiques à ce prince lorsque tous deux étaient également réfugiés à Paris; ensuite, parce que, dans son livre intitulé *de Cive* (du Citoyen), il avait poussé les droits de la monarchie jusqu'au despotisme; car cet homme, qui avait un esprit si indépendant, avait le cœur esclave. Tous nos prédicateurs de matérialisme et d'impiété l'ont mis largement à contribution, et ne s'en sont pas vantés.

L'auteur du *Code* ne s'écarte de Hobbes qu'en un seul point : celui-ci soutient que l'homme est essentiellement méchant; il définit le méchant

un enfant qui a de la force: *Homo malus puer robustus*. Ce mot, qui est ingénieux et vrai en un sens, est en lui-même, et bien entendu, la réfutation de l'auteur qui l'a dit. Il est bien vrai qu'il ne manque à l'enfant que de la force pour faire beaucoup de mal; mais pourquoi? c'est que sa force ne serait pas réglée par la raison; et si le méchant, avec toutes ses forces et toute sa raison, abuse des unes, c'est qu'il n'écoute pas l'autre. Mais à qui la faute? A sa volonté sans doute, et non pas à sa nature, puisque celui qui obéit à cette raison dans l'emploi de ses forces s'appelle *bon*, comme l'autre s'appelle *méchant*. Il n'y a donc là rien d'*essentiel* de part ni d'autre, si ce n'est la faculté de suivre ou de ne pas suivre la raison, faculté qui n'est autre chose que la liberté de l'homme. Ce raisonnement est sensible pour tout le monde, et surtout pour ceux qui savent la valeur du mot *essentiel* dans la langue métaphysique. Mais c'est ici encore, puisque j'en ai l'occasion, que je dois faire voir dans l'Évangile cette métaphysique sublime qui n'est méconnue que par l'ignorance. C'est là que sont toutes les vérités premières, pour qui les y cherche de bonne foi. Jésus-Christ, qui ne voulait pas faire des docteurs, n'a pas donné ses leçons dans la forme des Traités de philosophie, comme le voudraient ceux qui regardent comme au-dessous d'eux d'étudier ou d'entendre la sienne. Il a dit au cœur humain tout ce qui était nécessaire pour

l'attirer à la foi par l'amour, et il s'est mis alors à la portée des plus simples, à qui cette lumière suffit comme à tous. Mais en même temps il a semé dans ses discours divins le germe des vérités les plus hautes, pour ceux qui seraient capables de les apercevoir, c'est-à-dire, pour ceux qui n'obscurciraient pas leur propre jugement par l'orgueil. Je vais en citer un exemple qui n'étonnera que ceux qui n'ont jamais cru que l'Évangile méritât d'être approfondi, mais qui les étonnera au point qu'ils n'auront rien à y répondre. Ce n'est point m'écarter de mon sujet; car l'explication des paroles de Jésus-Christ, philosophiquement démontrée, sera la réfutation de deux erreurs tout opposées : celle de Hobbes, qui prétend que l'homme est méchant par sa nature, et celle de Rousseau et de Diderot, qui soutiennent qu'il est naturellement bon. Nous détaillerons dans la suite, à l'article de Rousseau, comment et pourquoi la dernière de ces deux erreurs était la plus pernicieuse, et a dû faire plus de mal que l'autre, quoiqu'elle se présente sous un aspect beaucoup moins repoussant. Mais je ne veux d'abord considérer, dans les deux thèses, que le principe, dont je prouverai la fausseté d'après les paroles de Jésus-Christ. Quelqu'un, s'adressant à lui, l'avait appelé bon Maître, *Magister bone.* Jésus-Christ, ne parlant ici que comme homme et comme simple envoyé de Dieu, répond : « Pourquoi m'appelez-« vous *bon?* Il n'y a de *bon* que Dieu seul. *Non*

« *est bonus, nisi solus Deus.* » Il est d'abord évident qu'il s'exprime ici dans toute la rigueur philosophique ; car, dans le langage usuel, lui-même admettait, comme tout le monde, la distinction des bons et des méchants. Mais comme toutes ses paroles sont faites pour être méditées, et qu'il n'y en a pas une qui ne tende à nous instruire, il nous est permis de chercher dans celle-ci tout ce qu'elle contient; et si nous n'y voyons rien qui ne rentre dans sa doctrine et dans l'esprit des mystères de notre religion, nous pouvons être sûrs de ne pas nous tromper. Voici donc ce qui est contenu dans cette proposition du maître de toute science.

Celui-là seul est réellement et essentiellement bon, qui est bon par lui-même, c'est-à-dire, dont la bonté est renfermée dans l'idée de son essence, tellement qu'il est bon, parce qu'il est lui, et que, s'il n'était pas bon, il ne serait pas. Cela n'appartient qu'à Dieu : et l'on en convient; il n'y a pas là-dessus de controverse parmi tous ceux qui reconnaissent un Dieu. Mais il s'agit des conséquences, qui n'ont pas été, à beaucoup près, aperçues et saisies comme le principe. Si Dieu seul est bon parce qu'il l'est par lui-même, il s'ensuit qu'aucune de ses créatures ne peut partager cet attribut incommunicable, qu'aucune ne peut avoir une bonté absolue, mais seulement une bonté relative à sa nature; et, dans toute intelligence créée, cette bonté ne peut

consister que dans la conformité à la loi de son auteur, puisque la perfection appartient au Créateur, et la dépendance à la créature. Tout celà est conséquent et évident. Dieu, qui ne peut rien faire qui ne soit bon, mais seulement de cette bonté relative que je viens d'expliquer, a donc fait l'homme bon dans ce sens, dans ce seul sens, dans le même sens où il est dit que toutes les œuvres du Créateur étaient bonnes, très-bonnes, *valdè bona*. Il donna au premier homme la loi naturelle, celle de la conscience, et y ajouta la loi de la dépendance, renfermée dans cette défense dont la violation a été si fatale. Mais cette dépendance de la loi de Dieu n'excluait nullement la liberté de l'homme. Et pourquoi? c'est qu'il fallait que l'homme fût libre, par cela seul qu'il avait reçu l'intelligence: et c'est une des vérités métaphysiques que n'ont pas aperçues ceux qui ont si follement nié la liberté de l'homme. Ils n'ont pas vu qu'il y aurait contradiction, impossibilité à ce qu'une substance intelligente ne fût pas libre; car, à quoi lui servirait l'une sans l'autre? Que serait l'intelligence sans la liberté? Ce serait une faculté active sans action. Cela répugne autant que si Dieu nous eût donné des mains sans aucun pouvoir de les remuer; et Dieu ne saurait être inconséquent. La bonté de l'homme est donc subordonnée à l'usage de sa liberté, réglé par la loi divine. Il n'est bon qu'autant qu'il suit cette loi; il est

mauvais dès qu'il s'en écarte. Et qu'on ne dise pas que la loi détruit la liberté : ce serait une absurdité aussi évidente que si l'on disait que les déterminations de l'homme ne sont pas libres, parce qu'il a reçu la raison pour les diriger; que les actions des citoyens ne sont pas libres, parce qu'ils doivent les subordonner aux lois de la cité. Hélas! c'est pour n'avoir pas entendu ni voulu entendre ces notions si simples, mais qui demandent l'attention et la bonne foi, que l'on s'est tant égaré, en morale et en politique, dans l'acception du mot de liberté. Tout ce qui est ordre essentiel, c'est-à-dire, coordonné par la raison aux rapports essentiels de la nature humaine, à son bien-être et à sa fin, non-seulement n'altère pas sa liberté, mais même est ce qui la constitue, en morale comme en politique. La sagesse humaine l'a même compris, puisqu'elle a posé si souvent ces deux thèses, que la liberté civile consistait dans l'obéissance aux lois, et que la liberté morale consistait à obéir à la raison. La preuve en est claire, et les anciens philosophes l'avaient très-bien vue. Quand est-ce que l'on s'écarte de la raison? C'est quand on est maîtrisé par la passion. Dès lors, vous n'êtes donc plus libre. Quand est-ce aussi que la liberté civile est menacée? C'est quand les volontés particulières prennent la place de la volonté publique, qui est la loi émanée de l'autorité légitime, quelle qu'elle soit; et dès lors on ne

repose plus sous le paisible abri de la loi; on est exposé au pouvoir arbitraire de la force, on n'est plus libre. J'indique souvent ces rapprochements de choses qui paraissent très-diverses, pour bien confirmer cet axiome, si capital en philosophie, que toute espèce d'ordre remonte toujours à un même principe, que toute espèce de désordre tient originairement à une même cause.

Maintenant que nous avons bien établi quelle est l'espèce de bonté dont l'homme est susceptible, voyons d'où est venue la méprise des sophistes modernes, qui l'ont également méconnu, soit en le faisant nécessairement méchant, soit en le faisant bon tout autrement qu'il ne l'est et ne peut l'être. C'est des deux côtés erreur de l'imagination fortement frappée. Hobbes et consorts ont vu la société exposée à des désordres plus ou moins grands, selon que l'action du gouvernement était plus ou moins répressive. Hobbes en a conclu que, puisque le frein de la morale était insuffisant sans le secours des lois, qui ne doivent leur origine qu'au besoin général, le frein moral n'existait pas, et qu'il n'y en avait pas d'autre que l'autorité coercitive, sans laquelle chacun serait plus ou moins méchant. Ce n'est pas la peine de dire à quel point cette opinion est fausse. Elle a été réfutée partout, et même par plusieurs des *philosophes* que je combats. Son erreur tenait d'ailleurs, comme vous l'avez

vu, à toutes les conséquences du matérialisme pur, et de l'athéisme, qui ne s'en sépare guère. Rousseau, tout au contraire, et Diderot, et ceux qui les ont suivis, ont mieux aimé se persuader que les maux et les crimes du monde ne venaient pas de notre nature, qui, selon eux, est bonne par elle-même, mais d'un vice radical, inhérent à tous les gouvernements établis, qui, selon eux, sont tous faits pour rendre l'homme méchant. C'est une absurdité tout autrement grave par ses résultats, une absurdité vraiment monstrueuse, et qui ne tend à rien moins qu'au bouleversement de tout ordre social chez toutes les nations. Mais à quoi tenait-elle chez les écrivains qui les premiers l'ont mise en avant? A un excès d'orgueil, qui produisait deux effets également avoués, également odieux et coupables. L'un était l'aversion pour toute autorité, parce qu'il n'y en avait pas une qui ne leur parût une injure à leur supériorité personnelle. L'autre, la conviction intime que cette même supériorité était suffisante en eux pour donner au monde une nouvelle forme, et au genre humain de nouvelles lois. Il n'y a personne qui ne doive à présent s'apercevoir combien cette prétention était plus dangereuse que le paradoxe du misanthrope anglais; et nous pouvons d'abord observer, d'après l'expérience, que c'est un plus grand mal de flatter la nature humaine que de la calomnier : son amour-propre se défend bien mieux de l'un que de

l'autre. On a dit, et non sans raison, du système de Hobbes, qu'assurer que tout homme est méchant, *c'était inviter à l'être.* Oui, et je crois bien que des hommes décidément pervers ont pu ne pas rejeter une excuse dont ils avaient besoin. Mais c'est partout le petit nombre, même depuis notre révolution, ce qui est sans réplique; et partout aussi, hors dans les convulsions passagères de cette révolution, les lois sont là pour contenir les méchants. Au contraire, une doctrine qui va droit à la subversion de tous les appuis quelconques du corps politique ; une doctrine qui pose en fait que la cause unique, la cause primitive et subsistante de tous les maux de la société est précisément dans ces mêmes lois qui la maintiennent; une doctrine qui nous apprend que, sans ces mêmes lois, qui sont la seule digue contre les ravages des passions malfaisantes, ces mêmes passions n'existeraient pas; une semblable doctrine fournit bien plus qu'une excuse à tous les vices et à tous les crimes : elle leur offre le plus spécieux prétexte pour usurper le titre et les droits de la sagesse et de la vertu, pour tout oser sans rougir de rien, pour tout renverser sous ombre de tout reconstruire, pour tout envahir sous la promesse de tout réparer. Certes, le mal qu'ont fait ces écrivains est grand, bien grand : l'étendue s'en développera devant nous, à mesure que nous avancerons dans l'examen

de leurs livres, et de l'usage qu'on en a fait; et vous verrez bientôt, pour ce qui concerne Diderot en particulier, ce qu'a été pour les brigands de nos jours l'ouvrage que nous examinons.

Après avoir conclu, contre les sophistes, que l'homme n'est et ne peut être ni absolument bon ni absolument méchant par sa nature; mais que sa bonté ou sa méchanceté ne dépend que de sa libre conformité ou non conformité à la loi du Créateur, venons au premier *problême de morale* que Diderot propose en ces termes : « Trou« ver une situation dans laquelle il soit presque « impossible que l'homme soit dépravé ou mé« chant, ou le moins possible. » Ces derniers mots d'atténuation me font présumer que l'auteur fut lui-même frappé un moment du ridicule de sa proposition; mais il n'a pas vu que, si elle était d'abord en elle-même extravagante, à force d'être neuve, il la modifiait de façon à ce qu'elle devînt tout à coup à peu près nulle, à force d'être triviale; car un état de choses *où l'homme ne soit dépravé ou méchant que le moins possible* est tout simplement le problême dont tous les législateurs ont cherché la solution, et Diderot venait un peu tard pour nous en aviser. Mais la différence très-grande, entre eux et lui, c'est qu'ils ont cherché à résoudre ce problême en législation et non pas *en morale*, deux objets très-distincts, et d'autant plus, que l'auteur affecte

sans cesse de les confondre dans son fatras scientifique. Ces législateurs savaient, ce quė nous savons tous, que la morale est invariable, et que ses principes universels ne sont point des sujets de *problême*. S'il se trouvait à l'avenir quelqu'un d'assez malheureux pour en douter, il suffira dans tous les temps de lui rappeler ce que nous avons vu dans le nôtre. A jamais on se souviendra qu'il a existé une fois une puissance, la plus épouvantable qui eût jamais existé; une puissance qui, dominant dans toute l'étendue d'un grand empire, s'est fait un systême et un devoir de nommer vertu tout ce qui était crime, et crime tout ce qui était vertu, sans aucune exception ; de traiter la vertu comme partout ailleurs on traite le crime, et le crime comme partout ailleurs on traite la vertu, et de soutenir cette doctrine *législative* par tous les moyens de violence et d'oppression les plus atroces qu'il soit possible d'imaginer ; et l'on ajoutera que, malgré les efforts de cette puissance qui a subsisté pendant des années, le crime et la vertu, le bien et le mal, n'en sont pas moins restés, dans la conscience de tous les hommes, ce qu'ils étaient, ce qu'ils seront toujours, et ont bientôt repris leur nom dans le langage général, même avant d'avoir repris leur place naturelle dans l'état, et seulement dès qu'il a été possible d'appeler tout haut les choses par leur nom sans aller sur-le-champ au supplice. Voilà ce qui ne sera jamais

oublié, et ce qui constatera l'indestructible force des idées morales, qui, bien que plus ou moins combattues dans tous les siècles par l'erreur, l'ignorance et la perversité, n'avaient du moins jamais eu à soutenir aucune attaque qui ressemblât en rien à cette guerre nouvelle, aussi horrible qu'inouïe.

Il n'en est pas de même de la législation. Personne n'ignore que les lois civiles et politiques, sous lesquelles les peuples se sont réunis à diverses époques, soit par une convention expresse ou tacite, soit même par la force des armes, ont toujours varié et devaient en effet varier : et les raisons de cette diversité ont été mille fois expliquées; elles tiennent au climat, au site, aux habitudes naturelles ou locales qui en sont la suite, aux idées religieuses, au caractère national, aux anciennes traditions, aux coutumes, aux besoins, à la richesse ou à la pauvreté du sol, etc. Tout cela est entré et a dû entrer dans les dispositions et les vues des législateurs, dont aucun n'a négligé de s'y conformer, parce que c'était une force prépondérante, qui ne peut être méconnue que des insensés : il n'y a que des insensés qui soient capables de vouloir plier les hommes et les choses sous le niveau de leurs phrases, et tel sera aux yeux de la dernière postérité le caractère de nos *législateurs philosophes*.

Personne ne doute non plus que dans tout gouvernement, même le mieux ordonné, ne se

trouvent encore et ne doivent se trouver les désordres et les abus, soit publics, soit particuliers, attachés à la condition humaine. Mais c'est parce que personne, en avouant le mal, n'en a méconnu la cause; c'est parce que tous ont pensé que la sagesse du gouvernement consistait à réprimer sans cesse les abus plus ou moins dangereux, plus ou moins nombreux, plus ou moins inévitables, sans jamais se flatter de les extirper tous; c'est parce que cette vérité d'expérience vient, depuis tant de siècles, à l'appui de toutes les notions morales sur la nature de l'homme, que les sophistes ont nié hautement l'un et l'autre, se fondant sur cette proposition, qui est l'axiome de leur école : « Si tout est mal, c'est qu'il n'y a que « nous qui connaissions le bien : si l'on veut que « tout soit bien, il n'y a qu'à nous écouter. » Ainsi, pour entrer en matière, Diderot, après avoir posé son *problème*, nous déclare d'abord que, si nous ne sommes pas en état de le résoudre, c'est que nous croyons bonnement que l'amour-propre, qui est dans tous les hommes, est une cause naturelle de leurs fautes et de leurs maux. Le *maître* nous assure que nous n'y entendons rien; que c'est seulement par le vice de la société que l'amour-propre est un vice. « Vous « en faites, dit-il, une hydre à cent têtes, et il « l'est en effet devenu par vos propres préceptes. « Qu'est-il cet amour de soi-même dans l'ordre de « la nature? Un désir constant de conserver son

« être par des moyens faciles et innocents que la « Providence avait mis à notre portée, et auxquels « le sentiment d'un très-petit nombre de besoins « nous avertissait de recourir. Mais dès que vos « institutions ont environné ces moyens d'une « multitude de difficultés presque insurmontables, « et même de périls effrayants, était-il étonnant « de voir un paisible penchant devenir furieux et « capable des plus horribles excès, vous obliger à « travailler pendant des milliers de siècles (1), avec « autant de peine que peu de succès, à calmer ses « transports ou à réparer ses dégâts? Est-il éton- « nant que vous ayez vu cet amour de nous- « mêmes, ou se transformer en tous les vices « contre lesquels vous déclamez, ou bien prendre « le masque des vertus factices que vous pré- « tendez lui opposer? »

Si un fou, renfermé comme tel, parlait ainsi à travers les barreaux de sa loge, on ne pourrait qu'en avoir pitié; et quoique l'atrocité soit implicitement, mais très-clairement, renfermée à chaque ligne dans chaque absurdité, on ne prendrait garde ni à l'une ni à l'autre, en faveur de la démence reconnue. Mais c'est un *philosophe* qui nous dit que, *dans l'ordre de la nature*, l'amour-propre tend au bien-être *par des moyens faciles*

---

(1) C'est beaucoup. Mais il ne faut pas prendre garde à ce calcul : tous ces *philosophes*-là veulent que le monde n'ait ni commencement ni fin.

et innocents. S'il eût dit dans l'ordre de la raison, je l'entendrais, et je me contenterais de lui répondre qu'avec sa raison l'homme a aussi ses passions, et que si l'une tend à régler l'amour-propre, les autres tendent à l'égarer, et sont très-communément les plus fortes. Mais cette méprise n'est rien encore près de l'oubli incompréhensible d'un fait général, dont il ne tient pas plus de compte que s'il n'existait pas; et ce fait, qui apparemment à ses yeux n'est rien ou presque rien, c'est l'inévitable concurrence des mêmes besoins partout où les hommes sont rassemblés, et de quelque manière qu'ils le soient. Et que deviennent alors ces moyens *faciles et innocents*, qui pourraient l'être en effet, si chaque individu était seul, mais qui courent grand risque de ne plus l'être dès que l'homme n'est pas seul? et il ne peut ni ne doit l'être, dès qu'il a seulement une famille; et les frères mêmes peuvent devenir ennemis, à dater de Caïn: *Fratrum quoque gratia rara est... Rara est concordia fratrum.* Je ne parle pas même ici de l'état de civilisation; je prends l'homme là même où l'auteur ne peut nous objecter le crime de la société, là où il n'y a de loi que la volonté et la force individuelle, et *les affections bienfaisantes* de la nature, à qui Diderot attribue un si grand pouvoir. Assurément, dans cet état, rien n'est plus innocent et plus

(1) Ovide, *Métamorphoses*, I, 145.

facile que de tuer un mouton pour en manger la chair, et pour se couvrir de sa peau. Mais s'il se trouve là deux hommes qui aient besoin ou envie de l'un et de l'autre (car il serait aussi par trop inepte de supposer que l'homme n'a que ses besoins pour unique mesure de ses désirs), à coup sûr il y aura bataille pour le mouton, à moins qu'il ne se trouve à point nommé un *philosophe* pour leur prêcher les *affections bienfaisantes* : encore n'oserais-je pas répondre qu'il fût écouté; et les deux contendants pourraient bien se moquer de ses *affections bienfaisantes*, comme vous avez vu le matelot hollandais se moquer de la raison universelle de Pangloss. Dans l'ordre de cette raison, ils pourraient s'accorder pour le partage ; mais dans l'*ordre de la nature*, infiniment plus commun, il y a tout à parier qu'ils se battront; et je prends mes preuves où je dois les prendre, où notre adversaire ne saurait les récuser, chez les sauvages. Qui ne sait les guerres sanglantes, les haines implacables qu'excite entre eux la concurrence de la chasse et de la pêche, et ce que deviennent pour eux ces *moyens faciles et innocents*, malgré la vaste étendue de pays qui les offre à leurs besoins? Les peuplades rivales vont se chercher à trente, quarante, cinquante lieues, pour se disputer une forêt, une montagne, une baie poissonneuse, et se battent avec une rage et un acharnement dont le résultat dernier a été souvent l'extermination entière de plusieurs de

ces tribus barbares, dont il ne reste en Amérique que le nom. Voilà pourtant *la nature* dans sa beauté sauvage, dans sa bonté *philosophique;* car apparemment on ne nous dira pas ici que sa méchanceté est *sociale et politique*, et que ce sont *nos lois qui ont corrompu l'amour-propre.* Je vous cite les expressions de l'auteur, aussi saines et aussi belles que ses idées.

Vous avez vu l'absurde prouvé en fait; voici l'atroce qui s'y joint. A entendre Diderot, *nos lois ont environné les moyens de subsistance de difficultés presque insurmontables, et même de périls effrayants.* Ou ces paroles ne signifient rien, absolument rien, ou *ces difficultés presque insurmontables et ces périls effrayants* consistent en ce que, dans l'ordre social, il n'y a point d'autres *moyens de subsistance* que la propriété et le travail. Pour la propriété, il n'y a pas d'équivoque possible, et c'est bien ici un des objets de réprobation, puisque vous allez voir que celui de l'ouvrage entier est de la proscrire avec horreur. Pour le travail, vous verrez ensuite ce qu'il en fait et ce qu'il deviendrait; mais il faut commencer par justifier l'un et l'autre, puisqu'un *philosophe* nous y réduit. Qu'y a-t-il donc de plus juste en soi que le droit de propriété? Elle est ou héréditaire ou acquise; et à qui donc appartient le bien de mes pères plus légitimement qu'à moi? A qui ont-ils voulu le transmettre, si ce n'est à leurs enfants? et qui sera en droit de le leur ravir ou de

le leur disputer? Et le fruit de mon travail, à qui donc appartient-il, si ce n'est pas à moi? Il est impossible de nier l'un et l'autre titres de propriété sans donner le plus insolent démenti à la justice naturelle, sans être ou un scélérat, ou un insensé. Les sophistes qui l'ont osé sont ici obligés de choisir: hors de cette alternative, il n'y a rien. L'échafaud ou l'hôpital des fous, voilà ce qu'ils ont mérité, parce que la justice humaine ne saurait aller plus loin. Mais il y en a une autre qui voit plus loin, et qui peut bien davantage... Puissent-ils avoir songé à la fléchir!... Ils ne sont plus; mais leurs crimes subsistent, et nous en voyons le fruit.

Si nous passons du principe aux conséquences, est-ce donc un mauvais ordre de choses que celui qui satisfait aux besoins de tous, excepté de ceux qui prétendent que la société doit tout faire pour eux, sans qu'ils fassent rien pour elle ni pour eux-mêmes, et qui veulent que tout soit à eux, précisément parce qu'ils n'ont rien? Ai-je besoin d'ajouter qu'il ne s'agit pas ici de l'indigence infirme? Si les secours particuliers lui manquent, elle est partout sous la protection de l'humanité publique, et parmi nous, avant la révolution, elle était confiée à la charité religieuse. Il ne s'agit pas non plus des accidents physiques, des pertes fortuites et imprévues : quel gouvernement pourrait les prévoir? et quel extravagant

pourrait l'exiger? Les ressources sont alors éventuelles comme les disgraces; mais qui jamais a pu se permettre de ne considérer dans la force et la santé habituelle du corps social que quelques parties malades, et de sacrifier tout ce qui fait cette santé et cette force à la chimérique prétention de prévenir d'inévitables infirmités? Celui-là est coupable qui se propose de renverser une économie universelle et immémoriale, celle à qui tant de millions d'hommes doivent leur existence et leur sécurité. Celui-là est coupable, qui, dans cette admirable harmonie, ouvrage et preuve d'une Providence qu'on doit adorer et bénir, ne voit rien de respectable, rien de sacré, que quelques milliers de fainéants et de vagabonds, qui ne doivent qu'à eux-mêmes leurs vices et leur dénûment: sauf quelques exceptions qui n'entrent jamais dans aucune théorie générale, c'est leur histoire. Et pour qui, sinon pour cette très-petite portion de chaque état, pour qui osera-t-on dire, en parcourant les villes et les campagnes, où tout le monde est occupé, que *les moyens de subsistance sont environnés de difficultés presque insurmontables, et même de périls effrayants?* A quoi bon s'envelopper dans le vague de cette criminelle déclamation, si ce n'est qu'on a eu quelque honte, et je ne sais pourquoi, de nous dire sans détour qu'il est très-difficile de subsister sans travail, et de voler

sans courir le risque d'être pendu (1)? Cela se peut; mais je ne crois pas que cette espèce de *difficulté* et ce genre de *péril* soient d'un intérêt fort touchant, surtout devant celui de toutes les nations dont l'existence est appuyée sur la propriété et le travail. C'est pourtant cet intérêt de la fainéantise et du brigandage qui est le seul, bien évidemment le seul que l'on ose ici consacrer et préférer à tout : c'est le sens des paroles de Diderot, je le répète, ou bien elles n'en ont aucun; et je couronnerai la démonstration quand j'y joindrai les paroles des brigands de nos jours, qui sont le commentaire exact du texte de l'auteur, et qui prouvent qu'ils l'ont parfaitement compris, et qu'ils ont parfaitement appliqué sa doctrine dès qu'ils l'ont pu. Le *maître* continue, et il faut le suivre.

« C'est de *votre triste morale* que l'éducation « commune des hommes empruntant *ses lugubres* « *couleurs*, on a vu et l'on voit ses leçons porter

---

(1) Ils nous objecteront, j'en suis sûr, les maîtrises, quoiqu'elles n'existassent que dans une très-petite partie de la France. Mais d'ailleurs, sur cette institution très-sage et très-favorable à l'industrie, bien loin de lui être nuisible, voyez la troisième partie de l'*Apologie*. Il suffit ici d'observer que cette objection ne peut ni expliquer ni excuser les propositions et les termes de Diderot, puisque, dans aucun cas, les maîtrises ne peuvent être *une difficulté presque insurmontable*, ni *un péril effrayant*. L'exposé des faits anéantirait cette honteuse déclamation.

« dans leur cœur, dès leur plus tendre enfance, « le funeste levain que vous attribuez faussement « à la nature. Le premier usage que fit un père « de *pareils préceptes*, pour instruire ses enfants, « fut l'époque fatale de l'esprit d'indocilité, de ré- « volte et de violence. Était-ce un vice de la na- « ture que cette résistance? Non certainement; « *c'était une défense bien légitime de ses droits.* »

Avant d'éclater en indignation contre un écrivain qui appelle *l'indocilité, la révolte, la violence, la résistance* à l'autorité paternelle, *une défense bien légitime des droits de la nature*, on est tout prêt à lui dire d'abord, ne fût-ce que pour chercher une excuse, s'il est possible, à ces affreux documents : Mais dis-nous au moins, et articule nettement quels sont ces *préceptes*, quel est ce *funeste levain*; dis-nous quelles sont les *leçons de cette triste morale* qu'un père enseigne à ses enfants dans *l'éducation commune*, et qui les autorisent, selon toi, à une *résistance légitimée par la nature*. Ne le lui demandez pas, messieurs. Il ne l'a pas dit, et il ne le dira pas; il n'articule pas un seul de ces *préceptes*, une seule de *ces leçons* : non. Mais plus cela était facile, s'il eût pu dire vrai, et plus cela était même indispensable, s'il était possible qu'il eût raison; plus aussi devons-nous conclure que, s'il ne sort jamais un moment de ces invectives ténébreuses, de ces vociférations forcenées, c'est que lui-même, oui, lui-même, a senti l'impossibilité de dire ici

rien qui fût clair et formel sans être infame et révoltant. Quoi! dira-t-on, l'impudence même peut donc rougir? — Non, le front des sophistes ne rougit pas, ne rougit jamais, mais apparemment leur conscience n'est pas toujours aussi endurcie que leur front; ou plutôt ils craignent la rougeur que leurs paroles, si elles étaient trop claires, feraient monter sur le front d'autrui. Et en effet, que peut être cette *triste morale aux couleurs lugubres*, qui donne aux enfants *un droit de résistance* à leurs pères, fondé sur la *nature* même? J'en appelle à l'intelligence de tous les lecteurs, j'en appelle au sens commun, et je défie que ce puisse être autre chose que la morale qui veut que l'on combatte les penchants vicieux nés de cet *amour-propre* que vous avez entendu préconiser dans le paragraphe précédent, et qui n'a que *des besoins et des moyens innocents*. Certes, ce qui précède entraîne ce qui suit, et ce qui suit résulte de ce qui précède. Ce sont donc là *les préceptes et les leçons*, qui sont *tristes* en effet et *lugubres*, mais pour la perversité; qui *environnent*, mais pour elle seule, *les moyens de subsistance de difficultés presque insurmontables et de périls effrayants*. Ainsi, selon l'auteur, dès qu'un père a prescrit à ses enfants de ne pas toucher à ce qui ne leur appartient pas, dès qu'il leur a donné l'idée des droits de la propriété, que l'auteur déteste, et de la nécessité d'un travail qui serve à l'acquérir ou à la suppléer, ces in-

structions, qui sont le devoir de tous les pères, et dont peut-être aucun ne s'est dispensé, si ce n'est dans les *sociétés* de voleurs de grand chemin, ces instructions ont été *l'époque fatale de l'indocilité*, *de la révolte et de la violence* : et j'avoue qu'il n'y aurait point d'enfant *indocile*, si on lui permettait de faire tout ce qui lui plairait, et de prendre tout ce qui lui conviendrait; qu'il n'y aurait point de *révolte* dès qu'il n'y aurait point de prohibition, et qu'il n'y aurait point de *violence* dans les actions ni dans la volonté, si la volonté et les actions n'éprouvaient aucun obstacle. C'est tout ce qu'il y a de vrai dans la pensée et dans les termes de l'auteur; et cette vérité, qui n'est qu'un excès de niaiserie et de ridicule, est réellement le fond de tout son livre, celui qu'il développe avec une satisfaction indicible. Mais lorsque, dans le cas contraire, dans l'état général des choses, tel qu'il a toujours été, l'auteur affirme que cette *indocilité*, cette *violence*, cette *résistance aux leçons paternelles*, c'est-à-dire, tout ce qui partout et en tout temps caractérise le méchant, *n'est point le vice de la nature, mais une défense bien légitime de ses droits*, alors j'entends le ciel et la terre s'élever contre lui, à l'exception des *révolutionnaires* et des bandits de toutes les contrées; alors je demande, à la face du ciel et de la terre, si ce n'est pas là le crime mis en principe, et si ce n'est pas le plus grand de tous les crimes qu'une doctrine qui les légitime tous.

Quelqu'un des initiés de la secte objectera peut-être (car il faut bien batailler jusqu'à l'extrémité) que la sentence portée par Diderot ne tombe que sur l'éducation qui a précédé la civilisation; qu'il indique son intention dans ce même endroit où il parle *d'un père simple et sauvage qui errait dans les moyens de policer sa famille, et d'y maintenir la paix*; qu'il avoue même que, *si l'ordre que ce père s'était avisé d'établir pour cette fin était vicieux, les inconvénients dans ses commencements n'étaient pas considérables.*

Oui, il s'exprime ainsi, et avant de répondre à l'objection, j'ajoute qu'il poursuit ainsi: « Vous, « réformateurs du genre humain (c'est aux législateurs anciens qu'il s'adresse), qui deviez être « avertis, par ces inconvénients, des défauts de « cette police, en sentir la cause, en remarquer « les effets, en prévoir les dangereuses consé- « quences, *êtes-vous excusables d'avoir adopté ces « erreurs*, d'en avoir favorisé le progrès, de les « avoir multipliées comme les nations au gouver- « nement desquelles vous les avez fait servir de « règles ? »

A présent, je réponds que l'objection tirée des paroles de Diderot, et celles que je viens de citer, et qui les suivent immédiatement, ne me fournissent qu'une surabondance de déraison. Il s'ensuit en effet que si les idées de propriété et celles de justice distributive qui en sont la suite, ont dû être, de l'aveu même de l'auteur, *le pre-*

mier usage et les premiers préceptes de l'autorité paternelle dans un *père simple et sauvage*, elles ne sont donc pas originairement *le vice de nos institutions sociales et politiques*, qu'elles ont précédées de fort loin; et ce seul aveu fait crouler tout son ouvrage et son systême. Je sens bien que c'est l'uniformité des traditions historiques, jointe à celle des probabilités naturelles, qui l'a entraîné comme malgré lui dans cet aveu; mais il n'en a pas aperçu les conséquences accablantes. Il est de toute vérité, et je l'avais déja dit, que le droit de propriété, et tout ce qui en émane, est nécessairement antérieur à toute loi positive; mais pourquoi, si ce n'est parce que c'est une loi naturelle? Celui qui fait un *Code de la Nature* doit au moins entendre ce mot de nature; et qu'il nous dise donc, ou que quelqu'un nous dise pour lui, ce que nous devons appeler un droit de nature, si ce n'est pas celui que Diderot lui-même avoue comme ayant existé et dû exister avant tout droit positif. Dès lors quelle contradiction plus absurde que d'attaquer, au nom de la nature, un droit qui n'a point d'autre origine que ce que tout le monde appelle l'état de nature? Une pareille démonstration est une corollaire de géométrie.

Ce n'en est pas une moins forte que celle qui réduit de même à l'absurde les reproches qu'adresse l'auteur, au nom de la nature, aux législateurs dont les institutions politiques n'ont fait que con-

firmer et sanctionner un droit de la nature. Eh! que voulait-il donc qu'ils fissent de mieux? Il affecte de les nommer ironiquement *réformateurs du genre humain*, et ils l'ont été en effet. Mais dans quel sens? En cela seulement qu'ils ont mis sous la sauvegarde publique, et sous l'abri de l'autorité souveraine, ce qui n'avait jusque-là d'autre sanction que l'équité naturelle et la force individuelle, et ce qui, par conséquent, était exposé à tout moment à l'usurpation et à la violence. C'étaient là les seuls *inconvénients*, absolument les seuls de cet ordre qui s'était partout établi de lui-même, et la législation y remédiait autant qu'il était possible. L'auteur prétend que cet ordre était susceptible des plus grands *inconvénients*, qui entraînaient des *conséquences funestes*; et il ne pardonne pas aux législateurs de ne les avoir pas vus dans un temps où lui-même avoue qu'*ils n'étaient pas considérables*. C'est encore se contredire grossièrement dans les termes; et il fallait au moins nous apprendre en quoi ces *inconvénients* pouvaient consister : il fallait nous indiquer ceux de cette *éducation* primitive dans les familles; il fallait nous spécifier en quoi *errait ce père simple et sauvage;* comment il aurait pu, sans être insensé, ne pas donner à ses enfants des *préceptes* que sans doute il avait reconnus bons par sa propre expérience; comment il aurait dû, comment il aurait pu ne pas les avertir, pour leur propre intérêt, de respecter les propriétés et les droits

d'autrui, afin que l'on respectât les leurs; comment il aurait pu ne pas suivre en cela ce premier instinct fondé sur le désir de notre conservation, et qui nous engage à nous abstenir du bien d'autrui par intérêt même pour le nôtre, et à moins que la violence des passions perverses ne vienne obscurcir la raison. Jamais, sans cet instinct, qui n'en est ni moins puissant ni moins général pour être souvent violé, jamais sans cette loi de la nature, la plus petite peuplade n'aurait pu se former. L'ignorance et les passions durent sans doute troubler souvent cet ordre primitif qui a précédé tout ordre légal; et ne troublent-elles pas encore celui-ci même, quoique sa puissance soit autrement répressive? Cependant il subsiste, et l'autre subsistait aussi auparavant, parce que heureusement il n'y avait pas alors de *philosophe* qui l'appelât *préjugés;* et l'ordre social subsiste et subsistera, comme le corps humain avec ses maladies, comme le monde physique avec ses accidents. Ces deux ordres du temps, le moral et le physique, subsistent par les principes conservateurs que la Providence a su y attacher, et dont elle a seule le secret; mais ni l'un ni l'autre ne sont à l'abri des atteintes passagères de la perversité humaine, qui ravage la terre et corrompt la morale; et de là tous les fléaux et tous les crimes, qui sont l'ouvrage de l'homme et sa punition.

Retracez ces vérités si lumineuses et si simples, retracez-les à la raison naissante des enfants ou

à la raison cultivée de l'âge adulte, et il est impossible d'en tirer autre chose que des instructions salutaires. Mais qu'un enfant de dix, de douze, de quinze ans, lise le *Code de la Nature*, ne se croira-t-il pas fondé à en opposer les leçons à celles de son père? Pourra-t-on nous dire que sa *résistance* n'est pas *légitimée* par Diderot dans l'ordre social, quand elle est précisément la même chose que celle qui, dans l'ordre primitif, n'était, selon lui, que *la défense bien légitime des droits de la nature?* Ces droits-là ne sont-ils pas les mêmes en tout temps, et en tout temps imprescriptibles? L'enfant qui croira les trouver dans la doctrine de Diderot n'aura donc qu'à dire à son père : Et moi aussi, je suis *philosophe*. Et le malheureux, en attestant ces droits prétendus, qui ne sont que ceux des brigands, abjurera dès ce moment toutes les lois divines et humaines, à commencer par l'autorité paternelle : et celle-ci n'a-t-elle pas été en effet, comme toutes les autres, foulée aux pieds par nos législateurs *révolutionnaires*, et d'après les documents de nos *philosophes?* Cependant l'enfant rebelle et coupable pourra du moins avoir encore une excuse, son âge et son ignorance; mais l'excuse des *maîtres*, où est-elle?

Diderot nous dit, avec son assurance ordinaire : « L'homme n'a ni idées ni *penchants* in« nés. » Il n'eût pas risqué cette réunion aussi inconséquente qu'insidieuse des idées et des

penchants, s'il n'en avait pas eu besoin. Sans doute il n'y a point d'*idées innées*, et celles mêmes du juste et de l'injuste, qui font notre conscience et qui sont communes à tous les hommes, ne peuvent être que les jugements de la faculté pensante, développée avec nos organes, et formée d'après la perception réfléchie des objets. C'est cette métaphysique exacte qui a écarté le systême de Malebranche, quoique très-ingénieusement soutenu. Mais jamais personne n'a douté qu'il n'y eût des *penchants innés*, c'est-à-dire, inhérents à notre nature, tels que l'amour de nous-mêmes, le soin de notre conservation, l'attrait réciproque des deux sexes, etc. Tout ce qui est inséparable de notre nature peut rigoureusement s'appeler *inné :* il n'y a qu'un fou ou un sophiste qui puisse le nier. Mais l'auteur n'a mis en avant cette fausseté palpable que pour appuyer ses hypothèses fantastiques, où il modifie l'homme à son gré, sans s'embarrasser un moment de ce qu'en a fait la nature, cette nature qu'il invoque sans cesse et contredit sans cesse avec la puérile audace d'un charlatan. Ne nous assure-t-il pas que « la nature a voulu que nos « besoins excédassent toujours de quelque chose « les bornes de notre pouvoir ? » Rien n'est plus faux : si cela était, l'homme aurait été plus maltraité que tous les autres animaux. Il n'en est pas un seul qui n'ait reçu des moyens en proportion exacte avec ses besoins; et c'est même

cette proportion qui nous fait admirer, dans leur conformation et dans leur instinct, des prodiges si nombreux et si variés : il serait bien étrange que l'homme seul eût été disgracié. Mais l'auteur n'en attribue pas moins à cette prétendue disproportion la sociabilité, qui en est le supplément, en appelant les moyens de l'un vers les besoins de l'autre, et réciproquement. Il se trompe encore, ou veut se tromper : il confond les *besoins* avec les désirs. Les besoins de l'animal brute sont très-bornés, comme l'auteur en convient dans ce même endroit ; les désirs de l'animal raisonnable sont sans bornes, à raison de la supériorité de ses facultés qui embrassent le possible. Mais comme la civilisation seule les développe, l'exemple des peuplades sauvages suffirait pour démentir l'assertion de Diderot ; car on sait que leurs désirs n'allaient point au-delà des nécessités physiques avant que notre commerce leur fît connaître de nouveaux objets : et ce qui prouve que tous leurs besoins étaient satisfaits par des moyens proportionnés, c'est que jamais un sauvage n'a été tenté de venir chercher parmi nous d'autres jouissances. Il se peut qu'il n'y ait que de l'artifice à mettre ici les *besoins* à la place des désirs, pour ne déroger en rien au noble système qui assimile en tout l'homme à la bête ; mais pourtant, comme de semblables méprises reviennent à toutes les pages, il est difficile de n'y pas reconnaître un esprit

naturellement faux, ou tout-à-fait faussé par le malheureux métier de sophiste, et l'un et l'autre produisent l'ignorance absolue de toute bonne philosophie. Comment concevoir autrement qu'un homme instruit ne distingue pas des choses aussi différentes, aussi généralement distinctes, que les besoins uniformes de l'animalité, et les désirs indéfinis de l'intelligence? Quelle bévue plus lourde et plus honteuse? Pauvres gens! vous avez bien raison de haïr, de détester tout homme de sens et de bonne foi; c'est pour vous un ennemi naturel. Vous faites bien d'employer tous les moyens pour étouffer la voix des hommes honnêtes et éclairés. A qui pouvez-vous parler en sûreté, si ce n'est au vice et à l'ignorance?

De cet excédant supposé de nos besoins sur nos moyens, qui n'existe en effet que dans l'état social, où il a été l'origine de l'industrie et du commerce, Diderot fait dériver: 1° une affec-
« tion bienfaisante pour tout ce qui secourt et
« soulage notre faiblesse; 2° le développement
« de notre raison, que la nature a mise à côté de
« notre faiblesse pour la soutenir.

Un peu de vrai, qui est à tout le monde, et beaucoup d'erreurs, qui sont à l'auteur. L'affection pour ceux qui nous secourent et nous soulagent est dans la nature. Qui en doute? Mais la jalousie de ce qu'un autre a de plus que nous, et l'envie de le lui ôter pour nous l'approprier,

n'y sont pas moins. Et qui en a jamais douté? Personne que l'auteur du *Code*, qui ne voit de mauvais dans l'homme que ce que nos institutions y ont mis, et dans ces institutions que *l'esprit de domination, d'usurpation, de superstition, de fraude, d'avarice, d'imposture, etc., etc.* Laissons de côté cette supposition insoutenable, que tous les législateurs aient été si odieusement pervers, et tous les peuples si bêtement dociles. Dans la foule d'absurdités trop longues à énumérer, et à plus forte raison à réfuter, je préfère de choisir celles qui nous mettent à portée de battre le sophiste avec ses propres armes, et rien n'est plus aisé. Très-décidément, il n'aperçoit d'essentiel dans l'homme que *les affections bienfaisantes*, qu'il fait dériver, ainsi que *le développement de sa raison*, du rapport inégal de ses moyens avec ses besoins : tout le reste est le fruit des institutions sociales et politiques. Voilà bien tout son système en substance et en texte. Mais il y a là un cercle vicieux si frappant, que, dès qu'il sera énoncé, le sophiste n'en sortira jamais. Qui a fait ces lois si funestes? Des législateurs. Qui a fondé toutes ces institutions si perverses? Des hommes. Donc l'*esprit de domination, d'usurpation, de superstition, de fraude, d'avarice, d'imposture*, était dans l'homme avant les lois et les institutions, puisque ce sont des hommes qui les ont faites. Cet esprit était aussi dans l'état de famille qui a précédé l'état social.

Et d'où cet esprit pouvait-il *dériver*, si ce n'est de cette même nature humaine dont tu prétends ne faire *dériver* que *des affections bienfaisantes* et *le développement de la raison?* Certes, l'esprit qui a dicté les institutions était, avant les institutions, comme la cause avant l'effet, comme l'ouvrier avant l'ouvrage..... Pauvres sophistes! réunissez-vous tous ensemble, et tâchez de vous tirer de là, sans nier qu'il fait jour à midi. Les voilà, messieurs, ces hommes si insolents, les voilà ! Ai-je tort de vous dire qu'ils ont écrit comme si jamais personne n'avait dû leur répondre, ou comme si la réponse n'eût jamais dû être entendue ? Il est impossible d'en douter, puisque, du moment où l'on entend la réponse, il n'y a aucun moyen de répliquer. Mais comment ont-ils pu se persuader que jamais on ne leur répondrait? Comment sont-ils parvenus, en effet, pendant trop long-temps, à se faire entendre seuls ? C'est ce que nous verrons à la fin dans le détail des faits. Poursuivons celui des ouvrages.

Vous me dispenserez de prouver que *le développement de la raison* n'est point venu non plus de cette disproportion, si gratuitement supposée, entre les besoins naturels de l'homme et ses moyens, dès qu'il est reconnu qu'elle n'existe pas et n'a pu exister : il n'y a plus d'effet quand il n'y a plus de cause. On sait assez que ce *développement* est venu d'abord de l'état de

famille, qui est de la nature humaine, et ensuite de l'état social, qui est de sa perfectibilité, et qui en a suivi les progrès. Ce sont de ces vérités communes comme la lumière, et que l'on ne serait pas obligé de répéter, s'il n'y avait pas des *philosophes* qui les ont niées ou méconnues. Je me hâte d'arriver au grand objet du *Code*, à ce que l'auteur nous donne pour le grand remède à tous les maux, à ce qui est pour lui comme la pierre philosophale de l'économie politique, à ce qu'il appelle *les fondements, l'ordre et l'assortiment des principaux ressorts d'une admirable machine*.... C'est dommage qu'après ce magnifique préambule, je ne puisse éviter une espèce de chute qui paraîtra un peu lourde; mais ce n'est pas ma faute, et je ne puis dissimuler que, si vous avez lu le procès fameux du fameux Babœuf, vous êtes au fait d'avance, et je ne puis rien vous apporter ici de nouveau. Le *tribun du peuple* a rendu très-vulgaire la *philosophie* de Diderot; c'est tout uniment la *communauté des biens*, et voici les termes sacramentels de la nouvelle religion : *Unité indivisible de fonds de patrimoine, et usage commun de ses productions*. Maintenant que nous savons à quoi nous en tenir, et que nous sommes sûrs de notre fait, nous pouvons nous permettre un moment quelques réflexions tranquilles, soit sur le partage des terres, tant prôné dans notre révolution,

soit sur la *communauté des biens,* proposée ici par Diderot.

Ce rêve, qui a un faux air de philanthropie, a pu s'offrir souvent à l'imagination, non pas assurément comme une idée politique et praticable, ce qui serait la démence complète, mais comme la fable de l'âge d'or, comme une espèce d'*Utopie* (1), dont s'amusent quelquefois très-innocemment ceux qui cherchent dans les illusions une perfection imaginaire qu'ils ne trouvent pas dans les réalités. S'il n'y avait ici que cette espèce de jeu d'esprit, on n'y ferait pas plus d'attention qu'à quelques autres romans philosophiques du même genre, et l'on renverrait ces fictions aux pays des Sévarambes et à la terre d'Eldorado. Mais ce *Code* est tout autre chose; c'est la conception méditée, quoique très-creuse, d'un esprit ardent, sombre et mélancolique, d'un réformateur impérieux, qui a pris dans la plus noire haine tout ce que les hommes ont fait et pensé avant lui, qui déclare insensé et coupable tout ce qui ne rentre pas dans le plan qu'il a rêvé, et qui voudrait porter dans tous les esprits, dans tous les cœurs, l'horreur et le mépris qu'il manifeste partout contre tous les gouvernements du monde, et le désir furieux de les renverser.

(1) C'est le titre d'un ouvrage de Thomas Morus, où il a tracé de fantaisie un gouvernement d'hommes parfaits.

Enfin, nous ne pouvons pas nous cacher que ces abominables folies sont devenues des dogmes révolutionnaires, et qu'on est fort loin d'y renoncer. Il faut donc, quoique nous soyons au dix-huitième siècle, rappeler des vérités de tous les siècles, et faire au moins, en peu de mots, ce que l'auteur, s'il eût été conséquent ou de bonne foi, aurait dû faire dans tout son livre, et ce qu'il ne fait jamais. Pour justifier un système social quelconque, et surtout quand il est aussi extraordinaire que celui-là, il faudrait d'abord en prouver la possibilité, en déduire les moyens, en prévoir les inconvénients, en spécifier les remèdes. Vous allez voir pourquoi l'auteur s'est dispensé, ou plutôt s'est soigneusement abstenu d'en parler.

Que des associations volontaires, comme, par exemple, celle des compagnons de Romulus, ou des établissements formés par la conquête, comme ceux des peuples du Nord dans les provinces romaines, aient commencé par un partage de terres, c'est ce qui est assez naturel en soi, et ce que nous atteste l'histoire, qui d'ailleurs, nous donnant fort peu de lumières sur les temps plus reculés, ne nous permet pas d'aller au-delà des conjectures et des vraisemblances sur la formation des premières sociétés politiques. Ce partage, constaté dans les temps postérieurs, ne fut pas même égal entre tous : on y voit déja des différences et des distinctions proportionnées à l'état des per-

sonnes, et l'on sait assez ce que devint en très-peu de temps cette première égalité distributive, quelle qu'elle fût; et le bon sens le plus commun nous apprend ce qu'elle devait devenir, puisqu'il suffit de songer à la différence des facultés individuelles, et à la multitude des accidents physiques, pour comprendre que l'égalité d'aujourd'hui ne sera pas celle de demain, et que, si l'on prétend la maintenir, les arrangements iront à l'infini comme les difficultés. Aussi jamais personne n'y a pensé : le partage, qui n'a jamais été possible et raisonnable que dans une société nouvellement formée, n'a jamais été non plus que le premier titre de propriété personnelle pour la suite des temps, avec toutes les chances éventuelles d'accroissement ou de diminution, qui dépendent de la nature des hommes et des choses; et de là, en tout temps et en tout lieu, l'inégalité inévitable et nécessaire. Mais, dans l'état actuel du monde, et au milieu de la civilisation universelle, fondée sur cette propriété et cette inégalité, qui sont deux lois de la nature, venir nous parler sérieusement de partage! il faudrait un volume pour détailler ce que le mot seul contient d'extravagances et d'iniquités. Dieu me garde d'en faire seulement la première page! Ce serait à la fois se défier injurieusement, et de la raison de l'homme, et de la providence de Dieu. Ce n'est plus là le cas de raisonner. Dès qu'un homme imagine de dire à un autre homme, « Tu as des

« terres et de l'argent, et je n'ai ni l'un ni l'autre; « donc il faut que tu partages avec moi »; ce n'est pas là un argument de philosophie, c'est le compliment d'un voleur de grand chemin; et la réponse, c'est le pistolet ou le gibet.

Je dois pourtant dire un mot de Sparte et de Lycurgue, qui de nos jours ont été pour l'ignorance le texte de tant de sottises. C'est, il est vrai, le seul état qui ait subsisté sur le principe d'une sorte d'égalité dans les possessions territoriales, et même d'une sorte de communauté dans l'usage des produits. Mais cet exemple unique est de nature à prouver beaucoup plus contre ceux qui en abusent que contre nous. D'abord, c'est une exception, et argumenter d'une exception est déraisonnable en soi; mais de plus, quelle exception! et comme elle est, dans le détail, accablante pour nos adversaires! Qu'était-ce que la très-petite république de Sparte, qui ne compta jamais plus de dix mille citoyens? tout le reste était sujet ou esclave. Qu'était-ce que Sparte avec sa monnaie de fer, ses mœurs féroces, et ses repas en commun? Une communauté guerrière, une espèce de couvent militaire, un séminaire de soldats. Et à quel prix a-t-elle pu subsister? En outrageant toutes les lois de la nature dans des milliers d'Ilotes, plus esclaves que tous les esclaves du monde, et chargés de veiller pour les Spartiates à tous leurs moyens de subsistance, jusqu'à ce que la multitude des Ilotes alarmant le

petit troupeau spartiate, on prît tout uniment le parti de se défaire de l'excédant, comme on tue des bestiaux malades. Une constitution fondée sur une pareille monstruosité est-elle un modèle politique? N'est-il pas démontré qu'il n'y avait point de Spartiates, s'il n'y avait pas eu des Ilotes? Et en voyant les Ilotes je ne saurais estimer le gouvernement spartiate : c'est un phénomène, et non pas un exemple. J'admire les qualités guerrières et patriotiques dans les individus, et leur héroïsme m'étonne comme tout ce qui est hors de la mesure commune; mais je ne saurais approuver ce qui contredit la nature. Cependant le droit de propriété était reconnu à Sparte; la communauté se bornait à ce qui était destiné pour les repas communs, dont il n'était pas rare de se dispenser; et ce qui prouve la propriété, c'est qu'on y connaissait le vol, et qu'il y était puni. Il y avait donc, comme partout, le *cuique suum*, que l'auteur du *Code* veut abolir entièrement dans les plus grands et les plus riches états, quand il existait même à Sparte. Au reste, les institutions de Lycurgue ne pouvaient être et ne furent pas long-temps en vigueur : bientôt elles furent affaiblies et éludées de toute manière, et la mémoire même en devint si odieuse, qu'un roi de Sparte fut mis à mort pour avoir voulu les faire revivre.

L'effet moral le plus sensible des lois de Lycurgue fut d'étouffer pendant long-temps la cupidité, mais en la remplaçant par toutes les pas-

sions orgueilleuses et tyranniques; et quand les Lacédémoniens, après avoir été vaincus successivement par les Thébains, les Macédoniens, les Achéens, succombèrent sous les armes romaines, ils avaient tout perdu depuis long-temps, même leur supériorité militaire; et c'était l'Achéen Philopémen qui avait été le dernier héros de la Grèce.

L'auteur du *Code*, qui ne pouvait trouver nulle part sa *communauté de biens*, pas même à Sparte, a recours (qui le croirait?) à l'exemple des chrétiens des premiers siècles, dont il fait l'éloge le plus magnifique et le mieux mérité, et il intitule ainsi le paragraphe où il retrace ce premier âge du christianisme : « L'esprit du christianisme rap- « prochait les hommes des lois de la nature. » Oui, en les perfectionnant par la loi révélée. C'est ce qu'ajouterait un chrétien instruit de sa religion, et ce qu'il ne faut pas demander à un de nos *philosophes*. Mais n'est-ce pas assez qu'il s'en trouve un qui donne un démenti si formel à tous ses confrères, sur cette assertion tant répétée, que le christianisme était contraire à la nature humaine? Avons-nous assez souvent le plaisir de voir nos adversaires soutenir le pour et le contre, et n'être pas plus d'accord entre eux que chacun d'eux avec lui-même? Voyons donc ce que dit celui-ci, dont les louanges ont besoin de quelques commentaires, parce qu'elles sont données beaucoup moins à la vérité qu'à l'intérêt momentané de son opinion, le premier de tous, ou plutôt le

seul, comme vous savez, pour toute l'école des sophistes.

« Les premiers chrétiens opposaient pour toute « défense à leurs persécuteurs cette maxime : Ne « faites pas à autrui ce que vous ne voudriez « pas qu'on vous fît. *Faible négative*, dont ils « n'avaient pas besoin entre eux ni envers leurs « plus cruels ennemis; ils étaient trop éloignés « de toute violence. »

Cette *négative* n'est pas *faible*. C'est un excellent axiome de morale naturelle que celui qui contient la prohibition de tout ce qui peut léser le prochain, fondée sur le rapport de la justice avec notre propre intérêt. La raison humaine pouvait d'elle-même aller jusqu'à ce précepte; elle pouvait même comprendre qu'il était aussi de notre intérêt de faire du bien, afin que l'on nous en fît; mais elle n'avait pas été jusqu'à en faire un commandement. Et comme de nos jours on a poussé l'ignorance ou l'impudence jusqu'à reprocher à notre religion cette *faible négative*, suivant les termes de Diderot; comme on s'en est servi pour affirmer qu'elle ne faisait que défendre le mal sans prescrire le bien, il est bon de confondre, en passant, les ignorants et les impudents, et de leur apprendre les faits. La maxime qu'ils citent n'est point de l'Évangile; et quoique très-bonne, comme je l'ai dit, elle est de la morale païenne, en cela conforme, comme en bien d'autres points, aux principes

de justice universelle que Dieu a mis dans le cœur de tous les hommes, non-seulement pour les guider dans cette vie, mais pour les juger dans l'autre. La loi de grace, apportée par un Dieu sauveur pour relever notre nature déchue, devait aller plus loin et prescrire davantage, parce qu'elle promettait de nouveaux secours. Aussi est-ce Jésus-Christ lui-même qui dit en propres termes : *Faites à autrui tout ce que vous voudriez qu'on vous fît* (1). Et cette parole n'est pas de conseil, elle est de précepte, et si bien de précepte, que Jésus-Christ ajoute : *car c'est la loi et les prophètes* (2). Aussi est-ce tout simplement le résultat de cette loi de charité qui remplit tout l'Évangile et tous les livres du Nouveau-Testament, au point que les détracteurs de ces livres saints leur ont reproché d'exiger de l'homme une perfection qui est au-dessus de lui, en même temps qu'ils prétendaient que le christianisme avilissait l'espèce humaine et dégradait la raison. Ces contradictions paraissent inconcevables : elles n'en sont pas moins réelles ni moins nombreuses; et, quoique je les aie rassemblées dans un ouvrage particulier (3), je ne

---

(1) *Omnia ergo quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sermon sur la montagne. *S. Mathieu*, chap. VII, vers. 12.

(2) *Hæc est enim lex et prophetæ.*

(3) L'*Apologie.*

crois pas inutile de les noter ailleurs quand je les rencontre. Continuons le paragraphe.

« Quelques-uns de leurs principaux dogmes « leur faisaient sentir *l'égalité naturelle de tous « les hommes.* » (DID.) Oui, devant Dieu seulement, dans la fraternité en Jésus-Christ; dans l'ordre de la charité, qui est tout spirituel. Mais dans l'ordre temporel, dans l'état civil et politique !... Il faut toute l'effronterie *philosophique et révolutionnaire* pour avoir osé appeler au secours de leur extravagante et abominable *égalité* nos livres saints, qui en sont la condamnation la plus expresse, qui consacrent partout les *puissances ordonnées de Dieu*, qui font partout de la plus respectueuse obéissance une loi sacrée pour les peuples, et de la subordination sociale dans tous ses degrés, un devoir, non pas seulement de convenance, d'intérêt, de crainte, mais de conscience.

« Ils ôtaient au maître toute la riguenr des son « autorité. » Oui, par la charité seule, et non pas au détriment de l'autorité même. « Ils adoucis- « saient l'esclavage. » Le christianisme, dès qu'il a régné, a fait plus; et Diderot aurait pu ajouter avec Montesquieu, ce qui est au vu et au su de tout le monde, que c'est le christianisme seul qui a fait disparaître, dans une partie du globe, cette coutume barbare de l'esclavage, commune à toutes les nations de l'univers.

« Ils rendaient la soumission *volontaire.* » Oui,

à raison de l'autorité divine, source de toute autorité légitime ; et, cette loi étant fondée sur l'amour de Dieu, l'amour rendait *volontaire* dans le cœur ce qui était de droit dans la société : et cette perfection, dont ailleurs on ne trouve ni la trace ni l'idée, ne pouvait appartenir qu'à une loi divine, la seule qui puisse commander l'amour, parce que son auteur peut seul agir sur le cœur humain.

« Leurs préceptes, *ne permettant qu'un usage* « *passager des biens de cette vie*, recomman- « daient aux riches de se détacher de leurs pos- « sessions et de les répandre dans le sein des « pauvres. »

Il n'est pas étonnant qu'un *philosophe* entende mal l'esprit de la religion, même quand il veut la louer. Ici il y a une phrase qui n'a pas de sens. Il n'y a point de loi qui puisse *permettre* autre chose *qu'un usage passager des biens d'une vie passagère*. L'auteur devait dire qu'en considération de cet *usage* nécessairement *passager* la loi des chrétiens leur prescrivait de ne point s'attacher à ce qui passe si vite, de s'en *détacher* de cœur par avance, puisqu'il fallait s'en séparer un jour. Cela est souverainement raisonnable : aussi n'est-ce pas ce que le sophiste y a vu.

« La douceur, la modération, une humble « modestie, ne leur étaient pas moins fortement « enjointes envers tous les hommes. Ces vrais « humains.... » Pour cette fois l'expression est

heureuse et juste, quoique sous la plume d'un *philosophe;* et il est très-vrai que le christianisme est la plus sublime perfection de l'*humanité*, comme le *philosophisme* en est la plus honteuse dépravation. « Ces vrais humains étaient « encouragés à remplir ces devoirs par des pro- « messes de récompenses infinies. » C'est qu'il ne faut pas moins que l'infini pour balancer le présent par l'avenir, et pas moins que les *promesses* d'un Dieu pour y faire croire. « Des menaces ter- « ribles les empêchaient de s'en écarter. » Oui; mais la crainte des menaces n'aurait pas suffi sans l'amour des *promesses*. Il n'y a que le chrétien qui ait jamais su que l'Être souverainement bon ne veut pas seulement être craint, mais qu'il veut être aimé parce qu'il doit l'être; et si le chrétien l'a su, c'est de Dieu même, car jamais l'homme n'a eu de lui-même une si haute pensée. « Aussi, pendant ces premiers temps, les sec- « tateurs de cette belle morale l'observaient-ils « avec la plus scrupuleuse exactitude. » *Ces premiers temps* ont duré près de quatre siècles; et même, après l'affaiblissement de l'esprit de religion, affaiblissement prédit par son fondateur lui-même, quelle prodigieuse multitude de saints l'ont conservé jusqu'à nous dans toute sa pureté! Que l'on cherche ailleurs quelque chose de semblable à cette seule perfection de quatre siècles, avouée par nos ennemis mêmes. « Leurs repas « communs dans lesquels les riches pourvoyaient

« abondamment aux nécessités des pauvres, avec « lesquels ils s'asseyaient à la même table; des « sommes immenses mises en dépôt entre les « mains des pasteurs : toute cette conduite ten- « dait visiblement à rappeler chez les hommes « les vraies lois de la nature. Ainsi le christia- « nisme, à ne le considérer que comme institu- « tion humaine, était la plus parfaite. »

Dès qu'on suppose le christianisme une *institution humaine*, il est tout simple qu'il n'y ait plus de justesse ni dans les termes ni dans les conséquences. La religion (car le christianisme est seul digne de ce nom dans le sens absolu et complet), la religion est une institution divine, applicable, et la plus heureusement applicable à toutes les institutions politiques qui rentrent dans le plan de la Providence : voilà la vérité. L'auteur du *Code*, qui voulait fort mal à propos s'autoriser du christianisme des premiers siècles pour appuyer son absurde chimère de la *communauté des biens*, n'a oublié qu'un fait capital qui fait tomber toutes ses inductions; c'est que, jusqu'à Constantin, les chrétiens n'étaient, sous aucun rapport quelconque, un corps politique. Les lois de l'Évangile les dirigeaient comme chrétiens; mais, comme citoyens, ils observaient, à la religion près, toutes les lois de l'État; ils remplissaient toutes les fonctions publiques, à la cour, dans les armées, dans les magistratures, dans le commerce, etc. Jamais la *communauté des biens*,

même dans ce temps, ne fut chez eux autre chose qu'une pratique de charité, dans laquelle il n'entrait nulle dérogation au droit de propriété. L'auteur le reconnaît lui-même sans y penser, en distinguant dans son texte *les pauvres et les riches;* et assurément, sans propriété, l'on n'aurait connu ni *riches* ni *pauvres*. L'Évangile aussi, dans lequel il n'y a pas une parole inutile, et dont le divin Auteur ne voulait pas qu'on entendît autrement que dans le sens de la charité ces mots, dont on a voulu abuser, *Erant illis omnia communia,* Tout était commun entre eux; l'Évangile, pour nous apprendre que cette *communauté* était parfaitement volontaire, fait dire par saint Pierre à ce malheureux Ananie dont Dieu punit la fraude hypocrite : « Pourquoi mentez-vous à Dieu? N'étiez-« vous pas le maître de garder votre bien? » Cela est positif, et tous les faits connus viennent à l'appui pour expliquer le précepte et le conseil, et distinguer l'un de l'autre. La charité envers les pauvres, l'obligation de leur faire part de son superflu, de soulager la misère par tous les moyens qui sont en notre pouvoir, tout cela est de précepte. Renoncer à tout, donner tout aux pauvres pour suivre Jésus-Christ, est une voie de perfection, un conseil, et c'est pour cela que Jésus-Christ dit *qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son père*. L'expropriation en réalité est un sacrifice qui plaît à Dieu, mais qu'il ne commande pas : ce qu'il commande, c'est l'ex-

propriation du cœur, sans laquelle on ne saurait lui plaire, parce que sans cela on ne saurait l'aimer; et l'amour est de précepte. Il nous est donc prescrit d'user desbiens de ce monde « comme n'en usant pas, *quasi non utentes,* » dit l'apôtre; il nous est défendu de les aimer, parce que nous ne devons aimer que Dieu, et le prochain en vue de Dieu; mais il nous est très-permis d'user de ces biens en vue de Dieu et du prochain; et c'est ainsi que la loi de grace sanctifie tout, et qu'il y a des chrétiens et des saints dans toutes les conditions. Il y a plus, et cette dernière observation est péremptoire contre le ridicule fantôme de la *communauté des biens*, et contre les conséquences abusives qu'on a voulu tirer du renoncement évangélique; il entre essentiellement dans le plan de la Providence qu'il y ait des pauvres et des riches; et Dieu même, dont toutes les paroles sont vérité, a dit: Vous aurez toujours des pauvres parmi vous, *Semper pauperes habebitis vobiscum.* Cette diversité de conditions est d'abord de l'ordre temporel par la nature même des hommes et des choses, et il n'y a que des sophistes, dont toutes les paroles ne sont que mensonge, qui aient pu imaginer un état social où il n'y eût pas de pauvres, et donner le nom de philanthropie à ce rêve de la folie et de la vanité. Mais ensuite cette même diversité de conditions est évidemment dans les desseins de la sagesse divine, qui attache tant de prix au grand pré-

cepte de la charité. Et que deviendrait cette charité, s'il n'y avait ni pauvres ni riches? Dieu aurait donc fait un commandement si gratuit, que l'observance n'en pourrait avoir lieu dans un état de choses que nos prétendus sages nous donnent comme le meilleur possible. Heureusement, leur optimisme n'est qu'une sottise; et, sans vouloir épuiser ici un objet important que je traite ailleurs, je me borne à conclure qu'il doit y avoir, et qu'il y aura toujours des pauvres, selon la parole de Dieu, parce que la pauvreté est un sujet de mérite pour celui qui la souffre patiemment, comme pour celui qui la soulage, et qu'il est digne d'un Dieu qui nous aime tous et qui veut le salut de tous, de donner à tous des moyens de lui plaire.

« La nature a fait sentir aux hommes, par *la* « *parité de sentiments* et de besoins, *leur égalité* « *de conditions et de droits*, et la nécessité d'un « travail commun. » (DID.)

Il est difficile de penser et de s'énoncer plus mal. Je veux bien supposer que l'auteur n'entendait, par cette *parité*, que celle des *sentiments naturels*, qui est très-bornée; car on sait assez combien sur tout le reste la *disparité de sentiments* est étendue. Mais d'ailleurs comment se permet-on, en philosophie, de parler d'*égalité de conditions et de droits*, sans restreindre, avec la plus rigoureuse précision, des termes si susceptibles d'interprétations arbitraires et fausses?

C'est là d'abord, je le répète, un reproche qui pèsera éternellement sur nos sophistes. Il semble qu'ils ne se soient servis de la parole que comme d'un piége. Aussi la Providence a voulu qu'ils y tombassent eux-mêmes. *Foderunt foveam, et inciderunt in eam.* Il faut du moins articuler ici nettement ce que je me réserve de développer contre le grand champion de cette monstrueuse *égalité*, Jean-Jacques Rousseau. Les hommes sont tous *également* sujets à la mort, à l'ignorance, aux maux, aux erreurs; voilà leur seule *égalité de conditions.* Ils ont tous le même droit à se procurer le bien-être sans nuire à celui d'autrui: voilà leur seule *égalité de droits* dans l'état naturel. Ils ont tous le même droit à la protection des lois, à la garantie qu'elles assurent à leur personne, à la liberté coordonnée à ces mêmes lois, à leur propriété reconnue par ces mêmes lois; voilà leur seule *égalité de droits civils.* Sous tout autre rapport, l'*inégalité des conditions* est une conséquence nécessaire de l'inégalité nécessaire de leurs facultés personnelles, physiques et morales, soit dans l'état naturel, soit dans l'état social: d'où il suit que l'*égalité des droits politiques* est une extravagance, une impossibilité aussi prouvée en fait qu'en principe. Je puis en citer dès ce moment une preuve péremptoire, en attendant le détail des autres; et c'est la révolution française qui me la fournit. C'est elle qui, pour la première fois, a mis en avant, sur la foi de ses

maîtres les *philosophes*, le monstre de l'*égalité absolue;* et, sans rappeler tout ce qu'elle a fait pour l'établir en loi et en réalité, il suffit de savoir qu'elle-même a été forcée d'y renoncer. C'est à coup sûr ce qu'il est possible de dire de plus fort. Concevez ce qu'est un genre de démence devant lequel la révolution française a enfin reculé! C'est le premier pas rétrograde qu'elle ait fait; et, quoiqu'elle ait affecté de retenir le mot en abjurant la chose, elle a pourtant déclaré, dans son troisième essai de Constitution, que « l'égalité consiste en ce que tous les hommes « sont égaux devant la loi, soit qu'elle protège, « soit qu'elle punisse »; et cela est vrai. C'est peut-être la seule définition raisonnable qui se trouve dans l'immense fatras de leurs rêveries politiques; aussi est-elle d'une époque où le besoin d'un certain degré de raison avait donné un moment de crédit à quelques hommes instruits, mais sans que cette raison s'étendît jamais jusqu'aux grands *révolutionnaires*, aux grands *patriotes:* ceux-ci n'ont jamais reculé d'un pas, et c'est ce qu'il ne faut jamais oublier.

Mais ce qu'il y a ici de faux dans l'auteur du *Code*, c'est que *la nature ait fait sentir aux hommes la nécessité d'un travail commun.* C'est tout au plus ce que, dans quelques occasions particulières, une grande nécessité instantanée peut faire apercevoir à la raison éclairée par l'intérêt. Mais, en général, la seule *nécessité* que la

nature *fasse sentir à l'homme*, c'est celle de travailler pour lui-même, et cet instinct est même avoué par la raison. Il est bien vrai que, dans l'état de société, chacun, en travaillant pour soi, travaille aussi pour les autres, quoique sans y penser et sans chercher autre chose que son intérêt avant tout. Mais c'est là le chef-d'œuvre de l'ordre social, et ce chef-d'œuvre est primitivement celui de la Providence. Cette proposition n'est point hasardée; elle peut et doit être portée jusqu'à l'évidence, et son importance le mérite et m'y oblige. Mon sujet m'y ramènera tout à l'heure, et vous verrez que, bien loin qu'un ordre si admirable puisse jamais naître de *la communauté de biens et de travail*, folle hypothèse d'un cerveau malade, c'est au contraire le droit de propriété, fondé sur la nature et correspondant à toutes ses affections et à tous ses besoins, c'est lui qui est le principe de tous les avantages de la sociabilité, des progrès simultanés de toutes les connaissances et de toutes les jouissances de l'homme civilisé; principe aussi lumineux que fécond, qui remonte à la sagesse infinie de l'auteur des choses, et qu'on peut pardonner à Diderot l'athée de n'avoir pas mieux soupçonné, puisque le déiste Rousseau, qui d'ailleurs était un autre homme, paraît l'avoir entièrement méconnu. Mais ne quittons pas encore Diderot, qui laisse échapper ici des aveux dont il faut profiter.

« Par la diversité de forces, d'industrie, de « talents, mesurés sur les différents âges de notre « vie ou sur la conformité de nos organes, la na- « ture indique nos différents emplois. » Fort bien; mais comment accorder cette *diversité* de moyens qu'il avoue, et dont il déduit lui-même celle des *emplois*, avec l'*égalité de conditions* qu'il suppose dans la nature? Je n'en vois pas la possibilité, à moins que celui qui saura tout au plus lire ne soit l'*égal* d'un magistrat; et celui qui saura tout au plus manier une arme, l'*égal* de celui qui pourra commander une armée; et celui qui saura bêcher la terre, l'*égal* de celui qui saura construire un vaisseau, etc., etc. Sophistes hypocrites et insensés, vous vous vantez de relever la nature humaine, et vous ne pouvez la contredire sans la dégrader. Vous osez parler des *droits de l'homme*, et avec votre absurde et vile *égalité* vous ne prétendez pas moins que lui ôter le plus précieux de tous ses *droits*, un droit qui tient à la noblesse de sa raison et à l'équité de sa conscience; celui d'estimer plus ce qui vaut plus, de distinguer dans l'ordre social un homme d'un homme, comme ils sont distingués dans l'ordre de leurs facultés; d'honorer, non pas par l'insuffisant tribut d'une opinion toujours plus ou moins incertaine et contestée, mais par des témoignages authentiques et des titres durables et respectés, tout ce qui mérite en effet d'être honoré, les talents, les services, les lumières, les vertus. Vous anéantissez

la justice dans les uns et l'émulation dans les autres; et vous seuls au monde étiez capables d'ignorer que cette émulation légitime, fruit d'un légitime amour de soi, n'existe plus sans cette *inégalité de conditions*, qui, avec toutes ses conséquences, est la base de l'édifice politique et l'ornement de la société, comme l'opposition apparente des éléments est en effet l'harmonie générale de l'univers. Et qu'est-ce donc que cette guerre déclarée de nos jours à cette heureuse et sage *inégalité?* Rien que le démenti le plus impudent donné à la nature humaine par des hommes qui en étaient l'opprobre. Pourquoi réclamaient-ils l'*égalité?* Parce qu'il n'y avait rien dans le monde au-dessous d'eux; et ils étaient conséquents en voulant tout exterminer, puisqu'il eût fallu qu'ils demeurassent seuls au monde pour y établir leur *égalité*, celle du crime et de la bassesse. Quelle leçon! Et l'on pourrait encore la méconnaître!

La vérité a une telle force, quelquefois même contre ses plus grands ennemis, que Diderot, dans la législation primitive, dont il reproche l'ignorance ou l'oubli à tous les fondateurs de gouvernement, consent que l'on y eût fait entrer les rangs, les dignités, les honneurs, qu'il appelle fort heureusement *les tons de l'harmonie sociale.* Mais comment se résout-il à cette concession, dont il exagère en même temps les abus? C'est qu'avec sa *communauté de biens et de travail* il

a le remède à toutes les maladies du corps politique, précisément comme le charlatan, avec son baume, défie toutes les maladies du corps humain. Cependant il juge à propos d'y joindre des leçons qui ne sont pas neuves, et qui supposent seulement qu'il suffit de prêcher la sagesse pour faire de tous les hommes autant de sages. Il nous dit donc : « Si l'on eût *établi* que les hommes ne « seraient grands et respectables qu'à proportion « qu'ils seraient bons, et plus estimés qu'à pro- « portion qu'ils auraient été meilleurs, il n'y au- « rait jamais eu entre eux d'autre émulation que « celle de se rendre réciproquement heureux. »

C'est toujours quelque chose que d'avoir de temps en temps occasion de rire, quand on a si souvent sujet de se fâcher. Je m'en rapporte au plus sérieux de nos adversaires : comment se défendre de rire d'un homme qui parle d'*établir* la sagesse en loi comme on l'établirait dans le discours? Donnons satisfaction à ce confiant législateur; la loi est faite : « Il est *établi* que nul « homme ne sera grand et respectable qu'à pro- « portion qu'il sera bon; que celui-là sera le plus « estimé qui sera le meilleur. » La loi est fort belle; il n'y manque qu'un supplément que voici : « Il est établi qu'à dater de la publication de cette « loi, tous les hommes, ayant le jugement éga- « lement sain, étant tous sans passion et sans « erreur, s'accorderont à estimer ce qui est esti- « mable, à juger grand ce qui est grand, et bon

« ce qui est bon. » Ajoutez encore, *Car tel est notre plaisir;* et ce *plaisir* du moins sera fort *innocent*, mais dans le même sens que la confiance de notre *philosophe* législateur, dans le sens de l'imbécillité : il est impossible de ne pas trancher le mot. Quand on ne suppose si gravement une telle perfection dans l'homme que pour étayer des systêmes qui ne tendent qu'à lui ôter ce qu'il a de réellement bon, quand on ne fait qu'appuyer des chimères pernicieuses sur des chimères ridicules, ce n'est pas *le rêve d'un homme de bien*, comme dans l'abbé de Saint-Pierre, qui, en demandant l'impossible, ne demandait au moins rien de mauvais ; c'est le mensonge d'un orgueil adulateur, qui ne flatte l'humanité que pour la tromper, et qui ne trompe que pour substituer l'empire de sa doctrine à celui de la nature et des lois.

L'auteur veut bien convenir que, « malgré les « sages précautions de son *systême d'éducation*, « il eût toujours existé parmi les hommes *quel-« ques sujets de contention et de dispute ;* mais ces « *légères irrégularités* auraient été aussi *passa-« gères* que les causes qui les auraient produites. »

Il y a ici une singularité dont je ne crois pas qu'on trouvât un exemple ailleurs que dans les écrits de nos *philosophes*. Sur ce qu'on dit ici des *sages précautions d'un systême d'éducation*, il serait naturel d'inférer que ce *systême* fait partie du *Code :* point du tout, il n'y en a pas la plus

légère trace, à moins que l'auteur ne regarde comme un *système d'éducation* tout le mal que vous l'avez entendu dire contre celle qui a existé partout et de tout temps; et je le croirais volontiers, car, dans l'école des sophistes, détruire se prend communément pour construire; et c'est de là que ce langage a passé chez nos *révolutionnaires*. Quant à ces *légères irrégularités* qui peuvent encore avoir lieu, et qui sont, dans son *système*, le seul inconvénient possible, si l'on s'avisait de douter d'un état de choses si parfait, il se fait fort de renverser tous les doutes par ce raisonnement, qui est pour lui une conclusion triomphante : « Je crois qu'on ne me contestera « pas, que là où il n'existerait aucune propriété il « ne pourrait exister aucune de ses *pernicieuses* conséquences. » Oh! cela est incontestable comme cet adage si connu : *Sublatâ causâ, tollitur effectus*, Otez la cause, vous ôtez l'effet. Otez la propriété, vous ôtez ses conséquences, bonnes ou mauvaises; et l'épithète est ici de trop. Mais, malgré son axiome, qui ne fait rien à la question, l'auteur ne sort pas de sa déraison accoutumée; car d'abord, et vous verrez que cette distinction n'est rien moins qu'indifférente, tous les maux, tous les vices, tous les crimes, qu'il appelle les *conséquences de la propriété*, ne naissent point de la propriété comme cause, mais comme occasion. Ce n'est pas parce que mon bien est à moi que le brigand me l'enlève; c'est parce

qu'il aime mieux que ce bien soit à lui qu'à moi, S'il me vole, ce n'est pas parce que je possède ce qu'il ne possède pas, c'est parce qu'il est injuste et méchant; et cela est si vrai, que ceux qui, étant pauvres comme lui, ne sont pas méchants comme lui, et c'est le grand nombre, ne sont pas voleurs comme lui. C'est donc la cupidité qui est la cause efficiente des délits, et non pas la propriété. J'avoue, en me prosternant devant la profonde découverte de l'auteur, que, s'il n'y avait pas de propriétaires, il n'y aurait pas non plus de voleurs; comme il n'y aurait pas d'adultères, s'il n'y avait pas de mariages. J'avoue encore, pour rendre hommage à toutes les vérités de la même force, « qu'avec le *bien commun*, *la* « *probité* serait demeurée inaltérable », celle au moins des hommes qui en ont, comme on dit, autant qu'il en faut pour n'être pas pendus. Il ne s'agit donc plus, à présent que nous sommes d'accord avec l'auteur sur sa théorie, que de l'appliquer en pratique, c'est-à-dire, de persuader à tous ceux qui ont quelque chose, que, pour qu'on ne puisse leur disputer ni leur prendre rien, le meilleur parti possible, c'est que personne n'ait rien à soi. L'auteur ne doute pas que cela ne soit très-facile, et je n'en suis pas surpris : un *philosophe* ne doute de rien. Mais, comme il faut rendre justice à tout le monde, les disciples me paraissent ici avoir raisonné mieux que les maîtres, et les *révolutionnaires* ont été plus conséquents

que les *philosophes*. Ils ont voué à l'exécration *le droit de propriété;* mais en même temps ils ont *établi* en principe qu'il y en avait *une sacrée, celle du peuple*, et ils ont dit : « *Les pro-* « *priétés des patriotes sont inviolables* (1). » Voilà qui est clair, et *la massue du peuple* était la sanction du principe et du décret, sous la clause sous-entendue dans toute la législation *révolutionnaire*, que personne ne se défendrait; et en effet, la Providence a voulu une fois que personne ne se défendît, afin de manifester au monde toute la beauté de la *philosophie* moderne, réalisée dans la *révolution française*, avec des commentaires dignes de toutes deux.

Diderot continue les siens : « L'homme, exempt « des craintes de l'indigence, n'eût eu qu'un seul « objet de ses espérances, qu'un seul motif de « ses actions, *le bien commun*. »

Peut-être, si l'auteur était vivant, se ferait-on quelque peine de le tirer de son extase philanthropique; elle est si touchante ! Mais tous les fous ne sont pas morts avec lui, et s'ils rêvent comme lui, il est permis de les réveiller. Je leur dis donc : Secouez-vous et ouvrez les yeux. Combien de vices, de désordres, de délits, de crimes, où le désir d'avoir n'entre pour rien! Quand l'Europe et l'Asie combattirent au siége de Troie,

(1) Expressions textuelles du décret porté sur le rapport de Robespierre.

était-ce pour des richesses? C'était pour une femme; et en supposant que l'homme, dans votre *communauté* bienheureuse, n'ait plus d'yeux pour la cupidité, n'en aura-t-il plus pour le plaisir? Vous voilà donc obligés de rendre aussi les femmes *communes* comme les productions de la terre. — Eh bien! soit : pensez-vous que cela nous arrête? — Dieu m'en garde : je ne ferai pas à des *philosophes* cette mortelle injure, qu'aucun mal réel puisse les arrêter dans la recherche du bien possible; ce serait trop méconnaître le sublime de leur doctrine. Mais il me reste toujours quelques doutes, quelques scrupules sur cette paix profonde et cette félicité parfaite, à quelques *irrégularités* près, que vous allez faire régner sur la terre par ce seul moyen, que tout appartienne à tous. Cela ne coûte que quatre mots sur le papier; mais où avez-vous pris que l'on pouvait ôter à l'homme toutes ses passions en lui ordonnant de les soumettre à une *égalité* de possessions? Quoi! il n'aura plus ni cupidité, ni orgueil, ni jalousie, ni ambition, ni vengeance, etc.? Pardonnez, mais j'ai peur que cette prétention, qui est belle sans doute, n'aille un peu trop loin. Ne pourrait-il pas arriver à toute force que cette merveilleuse *égalité* ne convînt pas à tout le monde? N'y a-t-il pas toujours, même sous le règne de la *philosophie*, des hommes inquiets, ardents, jaloux, présomptueux, qui ne s'accommoderont pas aisément de n'avoir rien qui ne soit

à autrui, pas même une femme? Cela n'est-il pas sujet à quelque petit désordre, qui pourrait aller au-delà de l'*irrégularité passagère*, et troubler un peu la *fortunée communauté*? Je ne me permettrai qu'une hypothèse : vous vous en permettez tant; passez-m'en une. Je suppose donc, ce qui n'est pas impossible, qu'une passion aussi violente que l'amour, et l'amour jaloux, ne soit pas absolument étouffée par vos lois *philosophiques*, quoique sans doute bien plus puissantes que les lois divines et la raison humaine, qui n'ont pas encore opéré ce grand ouvrage; je suppose qu'un jeune homme amoureux, robuste et hardi, ait été le premier amant d'une de vos jeunes filles, et qu'il s'avise de trouver mauvais qu'un autre veuille lui succéder. Pour première preuve de son droit de possession, il le tuera; l'amour furieux n'a pas d'autre argument. Le rival tué et l'amant qui a tué ont des parents, des amis; on se bat, la querelle se propage, suivant les différentes affections; et voilà une guerre civile dans votre heureux gouvernement, malgré la *communauté des biens*, et même des femmes.

Revenons, il en est temps, à un ton plus sérieux; et quoique celui du mépris et de la dérision ne soit rien moins que déplacé contre l'extravagance, il en est un autre qu'il faut proportionner à la hauteur des vérités qu'elle a pu un moment ébranler, et qui sont encore menacées. S'il eût été possible que la *communauté de biens*

et de travail existât, même dans les premiers temps du monde, elle n'eût abouti qu'à resserrer l'espèce humaine dans les bornes les plus voisines de l'animalité; elle eût donc été en opposition directe avec cette perfectibilité sociale, qui est également dans les facultés de la créature raisonnable et dans les vues de la sagesse créatrice. Elle a voulu, cette sagesse infinie, et elle a dû vouloir que toute la beauté possible de son ouvrage rendît témoignage à sa gloire, en s'effectuant par les travaux progressifs de l'intelligence créée, et annonçât une Providence à quiconque ne refuserait pas de la reconnaître dans son œuvre. Mais qu'auraient été des hommes qui n'auraient eu pour objet et pour mobile que la subsistance commune? Qui peut douter que le plus grand nombre n'y eût mis que le moins qu'il aurait pu? Sans doute il est dans la vertu de faire beaucoup pour les autres; mais elle ne serait pas la vertu, s'il n'était du commun des hommes de ne faire beaucoup que pour soi. Aussi toute institution sociale doit être fondée sur la nature, qui est de tous, et nullement sur la vertu, qui est de quelques-uns (1). Ainsi, quand il eût fallu

(1) Comme ce principe a été celui de toutes les législations, et y est entré plus ou moins, selon le progrès différent des connaissances, il est dans l'ordre que nos *législateurs philosophes*, *les régénérateurs du genre humain*, ne se soient pas plus souvenus de ce principe que s'il n'eût jamais existé,

labourer, bâtir, chasser et lutter en tout genre contre les obstacles, les fatigues et les dangers, qui ne voit que le travail eût été généralement restreint au plus étroit nécessaire du moment, dès que personne n'eût été intéressé le moins du monde à faire plus pour avoir plus? Que serait devenue alors cette indispensable prévoyance de l'avenir, que chacun a pour soi et n'a point pour autrui? De cela seul, combien de périls et de fléaux! Qui peut ignorer, à moins de n'avoir jamais réfléchi à rien, que, si l'Europe est si supérieure au reste du monde, c'est que, dans les climats situés entre les tropiques, l'homme a fait d'autant moins pour lui, que la nature avait fait davantage, et que, par ce défaut d'industrie, il est resté généralement pauvre au milieu des prodigalités du sol, tant il a besoin de l'intérêt propre et du ressort de l'émulation pour étendre l'action de ses facultés? Plus il demeure près de la nature primitive, qui n'est jamais qu'une ébauche informe, plus il est porté à ne se mouvoir que comme l'animal, pour se nourrir et se reproduire. Ainsi, quand même la famine et les autres fléaux nés de cette inévitable apathie et de cette imprévoyance naturelle n'eussent pas bien-

---

et qu'ils aient constamment procédé en sens inverse sous tous les rapports. (Voyez, dans la cinquième partie de l'*Apologie*, cette violation inouïe d'un principe si commun rangée parmi les *phénomènes de démence*.)

tôt fait disparaître ces peuplades *philosophiquement constituées*, représentez-vous le bel univers qui en serait résulté, et comparez-le à celui que l'intérêt particulier et la propriété ont élaboré pendant des siècles. Ne vous étonnez point que l'auteur du *Code* vous dise que cet *esprit de propriété et d'intérêt particulier est naturellement indocile et paresseux*. Prenez l'inverse, et vous aurez la vérité : c'est une méthode à peu près sûre avec nos sophistes, et en ce sens au moins ils peuvent servir à quelque chose. Celui-ci vous dit que *l'intérêt est paresseux*. Pourquoi ? Parce que la nature et la raison lui criaient, depuis le commencement du monde, que rien n'est si actif, si ardent, si inventif que l'intérêt, et que rien n'est si souple que l'esprit de propriété. Les voilà les deux grands leviers de la grande machine du monde social, les plus puissants instruments de son activité, les inépuisables sources de sa richesse, les vrais principes de sa beauté. La voilà la vraie philosophie, celle qui s'éclaire en s'élevant vers une Providence, qui l'admire davantage à mesure qu'elle l'observe mieux, et dont je vous ai promis le développement. Que des insensés ne voient dans la propriété que les *funestes conséquences* dont elle n'est que l'occasion, qui se retrouveraient encore, sans elle, dans les passions de l'homme, et qui ne la condamnent pas plus que les transgressions ne condamnent les lois, le bon sens répond par la voix de tous les siè-

cles : C'est de l'esprit de propriété, c'est de l'intérêt particulier, suites naturelles de l'amour de soi, et légitimes comme lui, tant qu'ils restent dans les bornes de la conscience et de la loi ; c'est de là qu'est né cet infatigable mouvement de l'industrie humaine, qui a opéré successivement tant de prodiges. Si nous en jouissons le plus souvent sans reconnaissance, c'est que nous n'en avons pas examiné l'origine ; et si nous les voyons sans surprise, c'est que nous n'avons pas assez réfléchi pour savoir nous étonner. Pourquoi, depuis des siècles, chez toutes les nations civilisées, n'avez-vous qu'un pas à faire pour vous procurer sur-le-champ, avec un signe d'échange, tout ce qu'il est possible de désirer, depuis les premiers besoins de la vie jusqu'aux derniers raffinements de la délicatesse et du luxe? Pourquoi les productions du monde entier semblent-elles rassemblées dans toutes les grandes villes, sous la main de chacun de leurs habitants? Pourquoi ce qui vient des quatre parties de l'univers vous est-il présenté à chaque pas, sans que vous ayez même songé à le chercher? Tous ces hommes, qui semblent n'avoir travaillé que pour vous fournir toutes les sortes de jouissances quand par vous-même vous pourriez à peine vous procurer même le nécessaire, tous ces hommes ont-ils pensé à vous pour vous tout donner? Pas un n'y a jamais songé; ils ne savent seulement pas si vous existez; chacun d'eux n'a jamais songé

qu'à lui seul. Mais le désir de s'assurer leur propre bien-être, mais l'idée de se former une propriété capable de garantir leur subsistance et un héritage à leurs enfants, a éveillé le genre d'industrie dont ils avaient les moyens; l'heureuse diversité que la nature y a mise en a varié les produits au point d'égaler les désirs et même les fantaisies de tous, et de ne leur laisser à craindre que la satiété; en sorte qu'en dernier résultat chacun a travaillé pour tous et tous pour chacun, sans que personne pensât à autre chose qu'à soi. Vous diriez que tous ont agi de concert, et ce concert n'a jamais été dans les hommes et ne pouvait pas y être. Ce n'est point là l'ouvrage des législateurs, c'est celui de la Providence. Cet ordre admirable, que nulle loi humaine n'a pu former ni prescrire, et qu'elle ne peut que protéger, cet ordre était uniquement dans l'intelligence suprême qui a mis dans l'homme tout ce qui devait le mener jusque-là, sans que lui-même comprît où il allait, et crût rien faire que pour lui. Cet ordre, sur lequel repose le monde social, et que l'homme n'a point fait, est l'œuvre de celui qui a fait l'homme, et ceux qui peuvent le méconnaître joignent au malheur de l'aveuglement le crime de l'ingratitude.

A présent, qu'ils se récrient tant qu'ils voudront sur la mesure du mal qui se mêle à tant de biens, et qu'ils oublient que, si les biens sont un présent de Dieu, le mal est la faute de l'homme;

qu'ils répètent les lieux communs de l'éloquence et de la poésie, comme s'ils devaient jamais être admis en philosophie, et comme si la vraie philosophie n'y avait pas mille fois répondu péremptoirement : que peut-on faire autre chose que de leur répéter aussi la réponse de la raison à ces insidieuses déclamations? La raison a dit et dira toujours : Mon unique fonction est de m'occuper sans cesse à maintenir et propager le bien, dont le principe est en Dieu, à restreindre et réparer, autant qu'il est en moi, les effets du mal, dont le principe est dans l'homme; et comme il n'est pas donné à l'homme, tout mauvais qu'il est, de détruire l'ordre en le troublant, il ne lui est pas donné non plus, tout éclairé qu'il est, de retrancher de l'ordre les abus qui en sont inséparables ici-bas. Quelle réplique à ces éternelles vérités? Il n'y en a qu'une, et l'orgueil en démence en était seul capable. C'est lui qui, sous le nom de *philosophie*, a dit de nos jours : « Non; « le bien dont vous parlez est chimérique, et le « mal seul est réel. C'est à moi de détruire ce que « vous appelez l'ordre, et je le détruirai. J'en « établirai un nouveau, qui sera le bien réel, et « alors le mal ne sera plus, ou ne sera presque « rien. » Elle l'a dit; elle l'a tant dit, qu'elle s'est fait croire, du moins parmi nous : elle s'est fait croire plus que celui qui avait fait l'ordre; et l'on a cessé de croire à l'ordre, parce qu'on ne croyait plus à son auteur, mais seulement à la *philoso-*

phie, qui le niait; et alors l'auteur de l'ordre a dit et a dû dire : Eh bien ! je vais un moment laisser faire cette *philosophie*, et vous choisirez ensuite entre elle et moi, entre son ordre et le mien. Messieurs, vous avez vu ce qu'elle a fait; vous le voyez depuis dix années. Le bien qu'elle promettait a été l'anéantissement de tout bien, et le mal qu'elle y a substitué a été si extraordinaire, que tous les maux connus jusque-là ont paru des biens, et l'étaient réellement, en comparaison des présents que nous a faits la *philosophie*. Graces soient donc rendues au ciel! Maintenant le monde en sait assez pour choisir entre Dieu et les *philosophes*.

Personne n'a employé plus qu'eux le moyen aussi facile que perfide de ces satires, depuis si long-temps triviales, dont tout l'art consiste à généraliser dans les choses l'abus qui est dans les individus. Ainsi Diderot nous dit que « des institutions arbitraires prétendent fixer, pour quelques hommes seulement, *un état permanent de repos* que l'on nomme *prospérité*, *fortune*, et laisser aux autres le travail et la peine; que ces distinctions ont jeté les uns dans l'oisiveté et dans la mollesse, et inspiré aux autres du dégoût et de l'aversion pour *des devoirs forcés*; que le vice que l'on nomme *paresse*, ainsi que nos passions fougueuses, tire son origine d'une infinité de préjugés, enfants très-légitimes de

« la mauvaise institution de nos sociétés, que la « nature répudie. »

Qui se douterait que la *paresse* fût *l'enfant des préjugés?* Sophiste, va donc demander à l'Indien par quel *préjugé* il répond à l'Européen qui lui offre du travail, *Je n'ai pas faim*, et reste couché sur sa natte jusqu'à ce qu'il n'ait plus rien à manger. Va demander au sauvage pourquoi il ne se meut pas davantage, à moins que le besoin ne le fasse courir à la chasse; et les plus bornés des hommes apprendront à un *philosophe* que la *paresse* n'est ni *préjugé* ni *enfant de préjugé*, mais une disposition naturelle à l'homme, à moins qu'elle ne soit combattue par la nécessité ou l'amour-propre, ces deux mobiles d'action qui animent le monde social. Il est vrai, comme tu le dis ailleurs, que « l'homme est une créature faite « pour agir, et agir utilement »; mais s'il était vrai, comme tu le prétends, qu'*il n'est devenu paresseux que par nos institutions*, comment donc serait-il arrivé que l'activité fût si étonnante, si prodigieuse dans l'ordre social, et la *paresse* si habituelle dans l'état sauvage? Il est bien évident que la société a atteint, de ton aveu, le but de la nature; et que par conséquent nos *institutions*, bien loin d'y être contraires, y sont parfaitement conformes. Ce n'est que dans la société que la *paresse*, qui dans le sauvage n'est qu'une habitude, est devenue un vice et un danger. Je ne

vois là que raison et conséquence, et pas trace de *préjugé*.

Un *préjugé* est une opinion reçue sans examen, et j'en vois ici un très-déraisonnable, mais dans tes paroles et ton opinion. Je ne dis pas assez : il y en a plus d'un, et ces *préjugés* mêmes sont grossiers et à peine concevables dans un homme qui aurait un peu réfléchi. Où as-tu pris que le travail des mains soit un mal ? et c'est bien un mal à tes yeux, puisque tu te plains que *nos institutions l'aient laissé* au grand nombre. Où as-tu pris que le travail d'esprit, qui est celui du petit nombre, ne soit pas tout aussi pénible, tout aussi assujettissant et souvent même davantage? Ces *préjugés* démentent des notions si générales et si prouvées, qu'en vérité l'on ne peut se résoudre à les réfuter : il suffirait de renvoyer à ce qu'on a dit tant de fois en prose et en vers, aux éloges qu'ont fait si souvent nos *philosophes* eux-mêmes des travaux de la campagne, de la salubrité de ces exercices, de la paix qui les accompagne, de la gaieté qui règne dans nos manufactures, dans nos ateliers, et dont les chants continuels de nos artisans sont une expression si naïve; il suffirait de citer les poëtes, depuis Théocrite et Horace jusqu'à La Fontaine et son *gaillard savetier*, et enfin ces vers d'un poëte *philosophe :*

Ils chantent cependant: leur voix fausse et rustique
Gaîment de Pellegrin détonne un vieux cantique.

. . . .
Un Dieu qui prit pitié de la nature humaine
Mit auprès du plaisir *le travail et la peine*.
(VOLTAIRE.)

Le travail et la peine (la peine, prise, comme elle est ici, pour exercice (1) du corps) ne sont donc point *un vice de nos institutions*. Ce qui est un mal, c'est la disproportion entre l'usage et la réparation des forces, entre la peine et le salaire. Ce mal est d'abord celui du petit nombre; il naît ou des erreurs du gouvernement, ou du caractère même des individus, ou des accidents de la nature : c'est à une politique éclairée à prévenir les uns et à réparer les autres, mais seulement jusqu'où la chose est possible. L'homme sage, le bon citoyen, y travaillent utilement en joignant leurs vues aux moyens de l'administration, qui, seule, et absolument seule, est à portée d'atténuer sans cesse un mal qui se reproduit sans cesse plus ou moins. Celui qui s'imagine qu'on peut l'extirper, est un ignorant; celui qui donne au public cette illusion pour une découverte, est un fou ridicule; celui qui ne s'en prend qu'aux gouvernements seuls de ce qui, avant et hors de tout gouvernement, est, ou accident physique, comme la grêle, ou

(1) De la cette expression usitée, *un homme de peine*, pour dire un homme qui porte des fardeaux, un crocheteur, un *fort de la Halle*, etc.

défaut de l'individu, comme la paresse, est un calomniateur; et, s'il s'enivre de ses idées au point de provoquer avec audace le renversement du monde qui est, pour y substituer le monde qu'il a rêvé, c'est un ennemi du genre humain.

Qu'est-ce encore que cet *état permanent de repos que l'on nomme fortune, prospérité?* Je ne connais point *d'institutions* qui aient jamais *prétendu fixer* un semblable état pour personne, et ce seraient là des paroles vides, si on en ôtait l'intention de la calomnie. Quelle que soit l'imperfection des gouvernements, il n'y en a pas un seul qui n'ait pour objet de tirer parti de l'action des individus, pas un qui *prétende* les *fixer* dans le *repos*. Le *repos* indéfini est assez volontiers le vœu des citoyens d'un état, le but qu'ils regardent au bout de leur carrière, mais n'a jamais été le vœu ni le but d'aucune institution politique. On voit bien que l'auteur veut parler des grands, des premières classes de citoyens; mais tous ont des places, des emplois, ou veulent en avoir, soit à l'armée, soit à la cour, soit dans l'administration; c'est même un titre de considération personnelle, quand ce ne serait pas un appât pour l'ambition. Le nombre des hommes désœuvrés est très-petit, et il ne faut pas non plus appeler ainsi ceux qui ont acquis, par leurs services et par l'âge, le droit de se reposer.

Le repos du labeur est le juste salaire;
Il est d'autant plus doux, qu'il est plus acheté.
Il redonne au travail un ressort nécessaire;
Et fatigue l'oisiveté.

La plupart des gros rentiers ont des offices, et les petits mangent en paix le pain qu'ils ont laborieusement gagné. Ne dirait-on pas qu'il y a une classe d'hommes qui mettent leur orgueil ou leur bonheur à ne rien faire, et à qui nos lois ont donné ce privilége? C'est une supposition ridicule, à moins que l'auteur ne compte pour rien tout ce qui n'est pas travail des mains. Tant pis pour lui, s'il n'a pas compris l'importance d'un autre travail, et sa nécessité première dans l'ordre social; s'il ne sait pas ce que c'est que le travail administratif, qui peut seul garantir la sécurité, et les produits de tous les autres genres de travaux; s'il ignore que personne, excepté celui qui est atteint du vice de paresse, ne se plaint d'être *forcé* de s'occuper, puisque le bon sens apprend à tout le monde que la subsistance est le salaire du travail dans les uns, comme la considération sociale en est le prix dans les autres. Pour relever toutes les erreurs du passage cité, il faudrait relever tous les mots. On appelle ici *prospérité* l'indolence qu'on attribue aux grandes fortunes, comme si l'opulence industrieuse d'un grand négociant, d'un grand manufacturier, et de tant d'autres, n'était pas

une *prospérité* dont tout le monde est frappé; et j'ai vu ces hommes riches à millions si accablés de leurs affaires, si étrangers à tout le reste, que je les aurais plaints, si je n'avais pas vu que ce prodigieux mouvement était devenu nécessaire à leur bonheur. A voir comme nos *philosophes* parlent du monde qu'ils veulent réformer, on croirait volontiers qu'ils ne l'ont jamais vu que dans leur cabinet.

Celui-ci va toujours avançant de plus en plus dans la déraison et l'immoralité. Jugez-en par le morceau qui suit : « La fausseté des principes « du droit naturel et du droit des gens consiste « en ce qu'ils supposent toujours une perversité « qui n'est point dans l'homme. Le premier de « ces principes, *Ne fais pas à autrui ce que tu « ne voudrais pas qu'on te fît*, admet comme con-« stant et ordinaire que les hommes *peuvent pen-« ser sérieusement à se nuire ; ce qui n'arriverait « jamais, si les lois mêmes ne les exposaient sou-« vent à cette dure nécessité, et si celles de la na-« ture* eussent été exactement observées. »

Je crois que c'est Rousseau qui le premier a soutenu que *l'homme était né bon ;* et Rousseau, trop à plaindre comme homme, et trop supérieur comme écrivain, pour être réfuté par le mépris, autorisera contre lui la rigueur des démonstrations métaphysiques, et vous verrez que son erreur est aussi opposée à la philosophie qu'à la religion. Qui croirait que cette erreur eût

d'autre inconvénient que de faire trop d'honneur à la nature humaine ? Je ne sais pourtant s'il y en a eu une plus funeste; et je n'en suis pas surpris, car elle est directement contraire à la révélation, et l'on ne contredit pas impunément la parole divine. Pour ce qui est de Diderot, c'est bien assez de le renvoyer de nouveau à cette preuve de fait que sans doute les *philosophes* ont oubliée tous, ou voulu oublier, puisque aucun d'eux, que je sache, n'a jamais essayé de la nier; et cette preuve contre la *bonté* de l'homme, c'est que ce sont les attentats contre la loi naturelle qui ont nécessité les lois positives. Ainsi, d'un côté, le monde entier a dit que la méchanceté humaine avait rendu les lois nécessaires; et, de l'autre, Diderot nous dit que ce sont les lois qui ont ôté à l'homme sa *bonté* essentielle. Tout le monde croyait qu'on avait fait des lois parce qu'il y avait des méchants : point du tout; Diderot nous assure qu'il n'y a des méchants que parce qu'on a fait des lois. Des raisonneurs aussi forts que lui croiront sauver cet excès d'extravagance en nous citant, avec de grands cris, quelques lois fort mauvaises, et que personne ne justifie de ce grand vice qu'on leur reproche, d'occasioner des délits locaux, qui, sans elles, n'existeraient pas; et telles sont, par exemple, les lois de la gabelle et quelques autres de la même espèce. Mais, comme on est dispensé, par le bon sens, de répondre à ceux qui argumentent

de ce qui est exception, il faut les laisser crier; et je me récrierai, moi, sur l'incompréhensible ridicule d'un écrivain qui nie très-sérieusement *que les hommes puissent sérieusement penser à se nuire*, sans doute parce que, quand *ils y pensent*, c'est pour rire, et qu'avant les lois il n'y avait point parmi les hommes de méchanceté *sérieuse*. Je me récrierai encore bien davantage sur ce qui est révoltant, parce que le scandale est pire que l'ineptie; sur l'horreur des conséquences renfermées dans cette *dure nécessité* d'être coupable, *imposée par les lois.* En vain l'honnête homme dira qu'il ne connaît, ni dans sa raison ni dans sa conscience, aucune *nécessité* quelconque de faire le mal, aucune *nécessité* d'être méchant; mais le méchant, le scélérat, le livre de Diderot dans une main et un poignard sanglant dans l'autre, dira : « Que me reprochez-vous? « Ce sont vos lois qui m'ont imposé la *dure* « *nécessité* d'être un assassin. » Et dans le systême et dans les termes de notre *philosophe*, ce sera l'honnête homme qui sera inconséquent, et le scélérat qui raisonnera juste.

Le scélérat, si vous le poussez, sera encore plus fort, plus inexpugnable avec l'axiome suivant. Il invoquera la nature, qui l'a fait *libre*, et, définissant *la liberté* avec Diderot, il dira : « La « véritable liberté politique consiste *à jouir*, « *sans obstacle et sans crainte, de tout ce qui peut* « *satisfaire ses appétits naturels, et par conséquent*

« *légitimes.* » Il n'y a là ni équivoque ni restriction, cela est d'une clarté à la portée de tout le monde; et vous ne pourrez pas nier au brigand qui viendra forcer devant vous votre coffre-fort, enlever votre argenterie, et violer votre femme ou votre fille, que l'amour de l'argent et des femmes ne soient des *appétits naturels, et par conséquent* très-*légitimes.* On le conduira au supplice, je le sais, dès que la maréchaussée se sera saisie de lui; mais il dira qu'il ne lui manque, pour avoir toujours raison, que d'être toujours le plus fort. Et que ferez-vous du *philosophe* qui lui a si bien appris à n'avoir tort que contre la maréchaussée?

Et cet homme insulte à Montesquieu! Il se moque de cet *honneur* des monarchies, et de cette *vertu* des républiques; et dans quel sens ose-t-il s'en moquer? Écoutez son exclamation : il l'adresse à Dieu. « Quels supports, grand Dieu! qui « portent plus ou moins sur la propriété et l'in- « térêt, les plus ruineux de tous les fondements! » Il en connaît de meilleurs, lui, et vous le savez: « Pour que tout soit le mieux possible, il faut « que personne n'ait rien à soi: pour que chacun « travaille mieux pour les autres, il faut que per- « sonne ne travaille pour soi-même. » C'est là qu'est contenue toute félicité : c'est là qu'est toute la sagesse des gouvernements, digne de celle du législateur. Avec cette base de tout bien, peu lui importe d'ailleurs que la constitution soit monar-

chique, aristocratique ou démocratique, *pourvu que la propriété ne s'y introduise point*, car *ce seul accident peut tout perdre*. Ce sont ses termes; et, pour nous rassurer, il nous avertit que son système de *communauté* offre par lui-même tous les moyens de prévenir le retour de la propriété; *et dès lors*, ajoute-t-il, *la monarchie même ne dégénèrera jamais*. Cette tolérance pour la monarchie est le seul article du livre qui ne soit pas *révolutionnaire*. Il n'y manque rien, excepté la *haine à la royauté;* et c'est dommage, car d'ailleurs l'auteur est bien *à la hauteur*, il est *au pas;* et vous êtes, Messieurs, bien convaincus, je pense, que tout ce que vous avez vu *en révolution* est ici *en philosophie*. Il y a même un point où il va plus loin que Robespierre; car celui-ci s'avisa un jour, je ne sais pourquoi, de proclamer dans sa *république l'Être suprême;* et l'auteur du *Code* veut seulement que, « si un enfant « vient à *entendre parler de Dieu*, et demande « ce que c'est, on lui réponde que *c'est la cause « première et bienfaisante*, et qu'on n'en parle « plus. » Vous voyez que, de cela même que Dieu est *bienfaisant*, de cela même qu'il est *cause première*, l'auteur conclut qu'on ne lui doit ni hommage, ni culte, ni prière, ni reconnaissance; car, dans le plan de sa législation positive, qui est assez étendu, il n'est pas plus question de culte que si jamais on n'avait *entendu parler de Dieu;* et cette logique inverse est encore bien

parfaitement *révolutionnaire*. Ce qui ne l'est pas moins, ce qui même l'est éminemment, c'est cette *formule de tout commandement public*, prescrite par le législateur Diderot : *La raison veut, la raison ordonne*. N'êtes-vous pas là au centre de la sublime révolution française? N'êtes-vous pas au milieu des cinquante mille *temples de la raison*, si fièrement relevés au moment même où je parle (1)? Les rapports sont évidents. Il est tout simple qu'un *philosophe*, renonçant à être homme, devienne infaillible, et *commande* à tous les hommes au nom de la *raison*; comme il est tout simple que *la raison révolutionnaire* détruise tout ce qu'avait consacré la raison humaine, et que, dans la France *révolutionnée*, on lise, en grosses lettres, *liberté*, *égalité*, à la tête d'actes dont le despotisme aurait horreur.

Enfin il fallait, pour couronner l'œuvre, et pour qu'il ne manquât rien aux leçons que la Providence voulait donner au monde, ni à l'opiniou qu'il doit avoir à jamais de la *philosophie* qui a régné dans notre siècle; il fallait que nos brigands républicains s'en emparassent de manière qu'elle ne fût pas seulement *une doctrine armée*,

---

(1) Depuis *fructidor*, toutes les assemblées de communes, dans les départements, étaient indiquées dans l'église du lieu toujours avec la dénomination légale de *temple de la Raison*. C'est à Paris seulement que, pour plus de variété, ils avaient donné à leurs *temples* les titres de leurs *fêtes républicaines*.

qui ne se soutient que par la force, mais qu'elle fût méthodiquement discutée entre les scélérats eux-mêmes, avec toutes les formes et toute la gravité des controverses politiques, afin qu'il ne fût pas possible de douter qu'en partant des principes de nos *philosophes* tous les crimes n'en devinssent les conséquences rigoureuses et incontestables. C'est ce qui a eu lieu, il n'y a pas long-temps, devant toute la France, d'abord dans les écrits de deux fameux patriotes (1), et ensuite devant une *cour nationale* (2). Tous deux, pleins du même esprit et d'une même estime l'un pour l'autre, ont aussi la même admiration pour *la doctrine du bonheur commun* (c'est le nom qu'ils lui donnent, parce que cette dénomination est à la fois plus noble et plus courte); ils ne diffèrent que sur la possibilité de l'établir. L'un des deux, en gémissant d'être *venu trop tard*, se permet de douter que nous soyons encore à temps de réaliser cette sublime théorie; il *craint* qu'après avoir *répandu des flots de sang pour le bonheur commun* on n'obtienne pour tout résultat qu'un *vaste bouleversement* (3), et cette crainte le fait hésiter sur l'entreprise. Il faut entendre comme

(1) Antonelle et Babœuf.

(2) Le tribunal nommé *haute-côur nationale*, siégeant à Vendôme, pour juger le nommé *Drouet*, maître de poste.

(3) Ne lui sachez pas gré de cette crainte : au moment où il écrivait, en 1797, le *vaste bouleversement* était sous ses yeux.

il s'explique : « Le droit de propriété est la plus « déplorable création de nos fantaisies. Je suis « convaincu que *l'état de communauté* est le seul « juste, le seul bon, le seul conforme aux purs « sentiments de la nature; que, hors de là, il ne « peut exister de sociétés paisibles et vraiment « heureuses.... Le nombre est infini de ceux qui « adoptent cette opinion, que les hommes réunis « en société ne peuvent trouver le bonheur que « dans *la communauté des biens ;* c'est un des « points sur lesquels les philosophes et les poë« tes, les cœurs sensibles et les moralistes aus« tères, les imaginations vives et les logiciens « exacts, les esprits exercés et les esprits simples, « furent et seront toujours d'accord. »

Il est difficile de porter plus loin la plénitude de la conviction, et plus difficile encore de comprendre comment, si cette *unanimité d'opinions* existait, celui qui croit la voir par-tout ne croit pas possible d'effectuer un vœu sur lequel tant d'*esprits* différents *ont été et seront toujours d'accord.* Mais il ne faut pas trop presser, ni sur la vérité des faits, ni sur la justesse des raisonnements, un *philosophe révolutionnaire*, qui prend pour une *opinion* les fictions et les saillies de quelques poëtes quand ils ont rêvé leur âge d'or,

---

Il ne s'agissait plus que de l'entière destruction, dont le ciel a daigné nous faire grace.

et les hypothèses de quelques discoureurs quand ils ont rêvé leur république. Ce qui mérite plus d'attention, c'est la conclusion de l'écrivain, toute contraire à ce qu'on pouvait attendre. « Mais nous parûmes *trop tard* au monde l'un « et l'autre (*l'orateur plébéien* qui parle ici, et « *le tribun du peuple* auquel il répond), si nous « y vînmes avec la mission de désabuser les hom« mes sur le droit de propriété. Les racines de « *cette fatale institution* sont trop profondes; elles « tiennent à tout; elles sont désormais inextir« pables chez les grands et vieux peuples. On ne « pourrait marcher à l'abolition effective de la « propriété et à la conquête de la communauté « des biens que par le brigandage et les horreurs « de la guerre civile, qui seraient d'abord d'af« freux moyens, uniquement propres d'ailleurs « à détruire la propriété sans nous donner *la* « *communauté*. La possibilité éventuelle du re« tour à cet ordre de choses, *si simple et si doux*, « n'est qu'une rêverie *peut-être*. »

Sans ce *peut-être*, qui laisse encore lieu au doute, et sans cet épanchement de vœux *philantropiques* pour cet état de choses *si simple et si doux*, je crois que toute la haute réputation de *civisme*, si justement acquise à *l'orateur plébéien* ne l'aurait pas garanti de la terrible appellation de *modéré*, la plus mortelle de toutes en *révolution*. Mais *le tribun*, qui avait besoin de lui, mé-

nage *son cher égal* (1), et se contente de l'écraser par ses raisonnements. Il faut avouer qu'il ne manque pas d'armes contre lui, et d'armes victorieuses; il lui oppose toutes les autorités que tous deux reconnaissent également, les exemples et les maximes de la révolution, et les axiomes de Rousseau, de Mably et de Diderot. Il multiplie la répétition solennelle, et en lettres majuscules, de ces paroles mémorables du législateur génevois: « Vous êtes perdus, si vous oubliez que « les fruits sont à tous, et la terre à personne. » Il lui représente que la révolution a démontré possible tout ce que jusque-là on avait cru impossible; et certainement entre deux *révolutionnaires* l'argument est concluant. Il ne reste donc plus qu'un pas à faire; et pourquoi serait-il plus difficile que tout le reste? Alors, avant d'en venir à ses *moyens*, il appelle au secours de ses principes celui qu'il nomme, dans son enthousiasme, *notre principal précurseur*, NOTRE DIDEROT; il copie les traits les plus forts de cet épouvantable tableau de l'état social qui vient de passer sous vos yeux; et, sûr de son triomphe, il a bientôt réduit à rien ces idées et ces expressions de brigandage et de guerre civile qui ont paru troubler le pusillanime *orateur*. « Serait-ce bien An-

(1) C'est un des noms que prenait la bande de Babœuf, *la république des égaux;* et en conséquence le tribun écrivait à ses affidés : *Mon cher égal.*

« tonelle qui définirait le *brigandage* à la manière « du *patriciat?* Mais, dans le sens *où l'entendent* « *les hommes justes et les enfants de la nature,* « qu'est-ce que *le brigandage?* Ce sont les cent « mille moyens par lesquels *nos lois ouvrent la* « *porte à l'inégalité, et autorisent le dépouille-* « *ment du grand nombre par une petite portion.* « Tout *mouvement*, toute *opération* (1) qui effec- « tuerait déja, ne fût-ce que partiellement, le « dégorgement (vous ne doutez pas que le *dé-* « *gorgement* ne soit aussi égorgement; et vous « le verrez tout à l'heure.) de ceux qui ont « trop, au profit de ceux qui n'ont pas assez, « ne serait point un *brigandage;* ce serait un « commencement de retour à la justice et au « véritable bon ordre... Diderot, que tu te com- « plais à citer, dit précisément que *l'esprit de* « *propriété et d'intérêt dispose chaque individu à* « *immoler à son bonheur l'espèce entière;* que *la* « *propriété est la cause générale et permanente* « *de toutes les discordes, de tous les maux, de* « *tous les crimes. Cela ne prouve-t-il pas claire-* « *ment* qu'en marchant à l'*égalité réelle*, à la

(1) On voit aux pièces du procès ce que veulent dire, dans l'argot révolutionnaire, ces mots *mouvement, opération,* et cent autres du même genre : partout massacre et pillage sans exception. Jamais *le bonheur commun* n'a eu d'autres moyens; et, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ce *bonheur*-là ne pouvait pas avoir d'autres moyens.

« *communauté des biens*, il n'y a point à craindre « de *guerre civile* qui soit comparable aux guer- « res d'homme à homme et de peuple à peuple « qu'entretient sans interruption notre état pré- « sent? »

Avouons qu'on ne peut pas raisonner plus juste, et qu'un disciple de Diderot ne pouvait pas, sans être inconséquent, se dispenser d'être de la troupe de Babœuf. Aussi a-t-il bien senti tous ses avantages, et il tourne fort bien en exclamation oratoire, en apostrophe pathétique, son argument *a fortiori*. « Eh! nature, puisqu'on « n'a pas hésité devant les guerres sans nombre, « ouvertes pour maintenir *la violation de tes lois*, « comment pourrait-on balancer devant la guerre « sainte et vénérable, qui aurait pour objet leur « rétablissement? »

Remarquez que ce misérable, qui d'ailleurs était très-borné, qui a débité cent mille sottises de son cru, qui déraisonna dans son interrogatoire et dans ses défenses, et fut, sans comparaison, le plus plat et le plus sot de tous les coaccusés de Vendôme, ici pourtant, parce qu'il trouve un appui, non-seulement raisonne fort bien, mais devient même éloquent; car il y a vraiment de l'éloquence dans le rapprochement et l'opposition des deux idées principales de sa phrase. Mais à quoi tient toute sa force? A ces seuls mots, *pour la violation des lois de la nature*. Ils font frémir, je l'avoue, le bon sens et

l'humanité; mais dès que vous avez admis avec Rousseau et Diderot que l'état social n'est, en effet, qu'*une violation des lois de la nature*, dès que leur abominable paradoxe est entré dans l'entendement à la suite des milliers de sophismes et de mensonges dont ils se sont fait un jeu de défigurer le tableau de la société, alors, je le répète, il ne reste plus de réplique à tous les Babœuf du monde; et la plume du *philosophe*, qui donne ainsi raison au poignard du brigand et à la torche de l'incendiaire, est-elle autre chose elle-même qu'une torche et un poignard?

Le tribun poursuit sa démonstration, et, toujours fort de *son* Diderot, il trouve chez lui tout ce qui peut écarter les doutes et les difficultés. « Diderot est plus consolant que toi. Il ne s'agi-« rait, dit-il, que *de faire bien entendre* à la ma-« jorité lésée que ce nouvel ordre serait assez « parfait pour que personne ne manquât du *né-« cessaire*, ni de *l'utile*, ni même de *l'agréable*. »

Ici, je ne doute pas qu'on ne revienne encore à l'objection si souvent renouvelée et si souvent repoussée, que ces expressions, *faire bien entendre*, n'indiquent que des moyens de *persuasion*, de *conviction*, mots qui reviennent souvent dans l'ouvrage de Diderot, comme dans les commentaires de ses deux disciples; et que cela n'a rien de commun avec les *mesures révolutionnaires*. Et moi, je réponds encore et répondrai toujours, 1° que dans d'autres endroits (et on le

verra bientôt) la violence est invoquée, et semble même recommandée, non-seulement dans Diderot, mais dans Raynal; qu'ils ont tout légitimé contre ce qu'ils appellent *oppression*, *tyrannie;* et il est de toute évidence que pour eux tout ce qui n'est pas ordonné à leur gré est *oppression* et *tyrannie:* leurs écrits le prouvent à toutes les pages. 2° Je redirai encore que qui veut la fin veut les moyens, et les moyens quels qu'ils soient, quand la fin porte sur ce principe très-bien saisi par Babœuf et consorts, et appliqué sans cesse *en révolution*, qu'aucun mal passager n'est *comparable* à des maux permanents, surtout quand il s'agit de leur faire succéder le plus grand bien possible et pour toujours; et voilà bien toute la théorie *révolutionnaire*, qui est bien authentiquement toute *philosophique*.

Diderot avait rejeté avec autant de mépris que d'indignation tout ce que les législateurs et les gouvernements croyaient devoir opposer aux abus que la cupidité naturelle à l'homme peut faire naître dans l'ordre civil établi sur la propriété. Il avait dit que ces *contre-poids*, ces *étançons*, étaient eux-mêmes de *véritables abus;* qu'ils ne tendaient qu'à *perfectionner l'imperfection;* que ces remèdes palliatifs étaient *les causes secondes* des maux, etc. Babœuf se sert de toute cette rhétorique pour amener à résipiscence le timide *orateur*, qui veut aussi *qu'on arrête au moins et qu'on circonscrive les ravages du chancre invétéré et inex-*

tirpable. Le fougueux *tribun* s'écrie : *Quoi! citoyen, des palliatifs!...* Vous reconnaissez là, messieurs, l'accent de l'*énergie républicaine.* Il le soutient, et continue : « Les lois populaires partielles, « les *demi-moyens* régénérateurs, les simples *adou*« *cissements,* sont toujours sans solidité. » Or, savez-vous ce que c'est que ces *adoucissements* et ces *demi-moyens?* C'est tout ce qu'on a fait jusqu'en 1794 : c'est vous dire tout en un seul mot, et vous ne connaîtriez pas la révolution, si vous ignoriez que l'*énergie* n'a jamais eu un autre sens. « Que le peuple exige une *justice* entière, qu'il « exprime *majestueusement* sa volonté souveraine; « qu'il se montre dans sa toute-puissance, et, au « *ton* dont il se prononce, aux *formes* qu'il dé« ploie, tout cède, rien ne lui résiste, il obtient « tout ce qu'il veut et tout ce qu'il doit avoir. »

Ce n'est pas ici que j'aurais besoin d'expliquer ce que veulent dire la *justice,* la *majesté,* les *formes du peuple,* le *ton dont il se prononce. Le tribun du peuple,* parlant à *l'orateur plébéien,* était sûr d'être entendu, quoiqu'il ne voulût pas en dire davantage dans une feuille publique et signée. Mais, sans même avoir recours aux pièces de son procès, on trouverait dans les placards qu'il affichait le détail de cette *majesté de formes;* et c'est pour la postérité seulement qu'il faut articuler que c'était le massacre général de tout ce qui avait une existence honnête, jusqu'à ce qu'il ne restât dans Paris que tous les bandits et bour-

reaux chargés de toutes les dépouilles de toutes les victimes ; car cette *opération devant être la dernière*, elle devait aussi être complète ; et il convenait à Babœuf et aux siens d'achever le supplément au *Code de la Nature*, de manière qu'il ne manquât rien ni à l'un ni à l'autre.

SECTION VII.

Vie de Sénèque.

J'aurai peu de chose à dire de cet ouvrage, dont j'ai tiré ailleurs (1) tout ce qui concernait Sénèque, mais qui pourtant ne doit pas être omis ici pour ce qui concerne la doctrine de Diderot, qui ne saurait être trop connue, parce qu'elle ne saurait être trop détestée. C'est partout le même fonds de perversité : il n'y a guère de différence que de l'artifice à l'audace, selon qu'il croit devoir se montrer ou se cacher plus ou moins.

« A parler *proprement*; il n'y a qu'un *devoir*, « c'est d'être heureux : il n'y a qu'une vertu, c'est « la justice. » (Did.)

C'est parler très-improprement, car le bonheur est un besoin, et non pas un *devoir*. Le *devoir* dépend essentiellement de notre volonté,

---

(1) Voyez la partie des *Anciens*, article *Sénèque*, tome IV, page 215, seconde partie.

et le bonheur n'en dépend pas. Que serait-ce qu'un *devoir* qu'il ne serait pas en nous de remplir? C'est une absurdité. Est-ce de bonne foi qu'un homme instruit, qu'un homme d'esprit a pu être si absurde? Non; c'est parce que, dans la réalité, il ne reconnaissait point de devoir moral; qu'il a qualifié de *devoir* le vœu naturel du bien-être dans chaque individu, vœu qui n'est légitimé que par les moyens, précisément parce qu'il est le même dans tous. Diderot avait juré une guerre mortelle à l'*homme moral*, comme Voltaire à l'homme religieux. Je n'accuse pas légèrement; l'ouvrage qui va passer devant nous après celui-ci (1) vous en offrira la preuve textuelle : l'auteur y a parlé plus ouvertement que partout ailleurs, parce que l'écrit ne devait paraître qu'après sa mort. C'est la première partie de son testament *philosophique;* et la seconde est dans *Jacques le Fataliste*, autre écrit posthume : et le tout a été soigneusement recueilli. Dans le dernier de ces deux ouvrages, la *fatalité* exclut toute idée de délit; dans le premier, tout ce qui est de l'*homme naturel* étant bon, l'*homme moral* est anéanti, et anéanti expressément, dans les mêmes termes que je rapporte ici. Tel est le résumé de toute la *philosophie* de Diderot, et il n'est pas difficile à saisir : il n'y a

(1) Cet article, qui devait former la section VIII, n'existe pas.

pas lieu au reproche d'obscurité qu'on a fait si souvent à sa métaphysique; il a du moins été parfaitement clair dans son immoralité.

Comme rien n'est plus juste que d'expliquer un auteur par lui-même, et les passages particuliers par le systême général, vous devez apercevoir à présent ce qu'il a voulu dire par cette seconde proposition, faite pour couvrir la première : « Il n'y a qu'une vertu, c'est la justice. » Vous comprenez que, si ces mots avaient chez lui leur acception propre, il serait impossible de concilier les deux propositions qu'il a réunies; car, *s'il n'y a qu'un devoir*, celui d'*être heureux*, quand mon bonheur sera, comme il arrive si souvent, en concurrence avec celui d'autrui, il sera curieux de savoir comment je remplirai mon *unique devoir* en pratiquant cette unique vertu, *la justice*, qui certainement me défend de faire aucun mal à autrui, de faire mon bien aux dépens du sien, du moins selon la morale universelle. Il est impossible de se tirer de cette contradiction, à moins de dire, comme les stoïciens, que le bonheur est dans le devoir même; et Diderot en est si loin, qu'il dit tout le contraire, puisqu'il met le devoir dans le bonheur, ce qui est précisément la proposition contradictoire de celle de Zénon. Mais tout devient très-simple et très-intelligible dès que *la justice* et *la vertu* consistent à remplir *le seul devoir de l'homme natu-*

rel, celui d'être heureux; et c'est le sens des paroles de Diderot, ou elles n'en ont pas.

« Il n'y a pas de science plus évidente et plus « simple que la morale pour l'ignorant; il n'y en « a pas de plus épineuse et de plus absurde pour « le savant. » (DID.) Il disait vrai, mais dans un sens bien éloigné du sien. Il voulait dire, lui, que ce qui paraît certain à *l'ignorant,* qui s'en rapporte tout bonnement à sa conscience, est tout au moins fort problématique pour *le savant.* Mais ce qui est vrai, c'est que cette conscience, le seul livre des ignorants, vaut infiniment mieux que tous les livres où les *savants* ont mis en problême ce qui est écrit dans celui-là. Ce sont eux qui l'ont obscurci et défiguré cent fois plus que ne pouvaient faire nos mauvais penchants. Ce livre, toujours ouvert pour l'homme de bien, est souvent fermé pour le méchant, qui peut encore le rouvrir. Nos *philosophes* seuls, ces *savants* dont parle Diderot, ont été bien plus loin; ils ont voulu déchirer le livre, ou tout au moins l'effacer.

« Dans Athènes, j'aurais pris la robe d'Aris- « tote, celle de Platon, ou endossé le froc de « Diogène. » (DID.)

Vous auriez pris plus aisément la robe de Platon et d'Aristote que leur génie; et vous n'eussiez jamais pris le froc de Diogène, ni habité dans son tonneau. Vous croyez qu'il ne fallait pour cela que de l'orgueil; vous vous trompez : il fallait une espèce de force, très-mal entendue, il

est vrai, mais qu'un *philosophe* de Paris n'a pas.

Et ce qu'il y a ici de plus plaisant c'est qu'au feuillet suivant, cet homme, qui sait si bien ce qu'il aurait été à Athènes, ne sait plus même ce qu'il est à Paris. Il dit en propres termes : *Moi qui n'ai pas l'honneur d'être augure ni philosophe.* Et à chaque page de ce livre, et dans tous ceux où il a parlé de lui, le mot *philosophe* est le synonyme de l'auteur, est son éloge ou son apologie.

Pour nous persuader qu'il ne faut juger un ministre de Néron ni par les règles de la morale ni par celles de la religion, il s'écrie, dans un accès de gaieté : « Il faut convenir qu'à côté d'un « Tibère, c'est un *plaisant personnage* à supposer « qu'un casuiste de Sorbonne. » (Did.)

Je conçois que dans ce poste un *philosophe de sa trempe* lui paraîtrait beaucoup moins déplacé que le sorbonniste ; et c'est tant mieux pour la Sorbonne, et tant pis pour la *philosophie.*

« Il y a peut-être encore des princes dissolus et « méchants. Je voudrais bien savoir quel est celui « d'entre les ministres du Très-Haut qui oserait « leur porter des remontrances qu'ils n'auraient « point appelées.... Exigera-t-on plus du philo- « sophe païen que du prélat chrétien ? » (Did.)

Il s'agit toujours, comme vous voyez, de justifier le philosophe Sénèque d'avoir justifié le parricide de Néron, et l'on n'a pas mieux réussi à l'un qu'à l'autre. Voilà, par exemple, une parité

plaisamment établie. Qu'il y ait en tout temps des princes *dissolus*, ou même *méchants*, cela est très-possible; mais d'abord, depuis Charles IX et Philippe II, je crois qu'il serait difficile de trouver en Europe un souverain que l'on pût, sans une extrême injustice, rapprocher de Néron, et ce parallèle est déja fort indécent. La *dissolution* des mœurs est très-condamnable, mais beaucoup moins que la barbarie sanguinaire. C'est dans le secret des tribunaux de la pénitence que *les ministres du Très-Haut* exercent leur animadversion contre les fautes particulières, et dans la chaire contre la corruption générale. Confondre ici les mauvaises mœurs avec les grands crimes, est un paralogisme impardonnable : il ne l'est pas moins de supposer si faussement que les *remontrances* de Sénèque *ne furent point appelées*, comme on n'appelle point en effet celles d'un confesseur pour prendre une maîtresse. Sénèque fut si bien *appelé* en délibération sur le parricide, qu'il ne sut autre chose que demander à Burrhus *s'il fallait en donner l'ordre aux soldats* (1); et c'était là, je crois, ou jamais, le moment des *remontrances*. Mais ce qu'il y a ici de plus fort en déraison, c'est qu'il ne s'agit pas d'opposer à Sénèque le silence des *ministres du Très-Haut*, qui ne l'ont jamais gardé pour de bien moindres attentats, à moins qu'ils ne fussent indignes de

(1) *Sciscitari Burrhum, an imperanda militi cædes esset.*

leur ministère; ce qui n'entre pas dans l'hypothèse de Diderot : il s'agit de nous persuader qu'*un prélat chrétien* se chargerait, comme le *philosophe païen*, de l'apologie publique d'un grand crime public; et il n'y a rien dans tout le raisonnement de Diderot qui en donne le moindre indice. Est-ce seulement habitude de raisonner mal? Non; c'est de plus ici l'envie de calomnier les prêtres chrétiens. Ce serait bien inutilement qu'on retracerait en leur faveur, parmi tant d'exemples de la plus héroïque fermeté, le plus mémorable de tous, la conduite de saint Ambroise à l'égard de l'empereur Théodose. Avec des adversaires tels que les nôtres, ce serait perdre le temps et les paroles; ils n'ont pas le sentiment de cette grandeur : Dieu et la religion gâtent tout aux yeux de ceux pour qui la religion n'est rien que superstition, fanatisme et hypocrisie.

Ce même écrivain, si indulgent pour celui qui plaida publiquement en faveur du plus grand des forfaits, ne vous semblera-t-il pas un peu plus que sévère envers ceux qui, dans l'oraison funèbre, dissimulent des fautes et des faiblesses qui appartiennent au tribunal de l'histoire, et non pas à la chaire évangélique; envers les orateurs chrétiens, qui quelquefois exagèrent la louange ou affaiblissent le blâme dans ces discours de cérémonies consacrés à la mémoire des princes de la terre? Sans doute il ne faut jamais blesser la vérité, surtout dans un ministère d'é-

dification, et vous avez vu que je me suis permis moi-même ce reproche quand nos grands orateurs du dernier siècle m'ont paru y avoir donné lieu; ce qui heureusement est assez rare. Mais, en avouant cette faute, pourrons-nous excuser le genre de punition que Diderot propose, ou plutôt qu'il appelle sur la tête des panégyristes complaisants avec des cris de fureur? « Si le peu-« ple avait un peu d'ame, *il mettrait en pièces* « *l'orateur et le mausolée.* Voilà *la leçon*, la « *grande leçon* qui instruirait le successeur. » Vous voyez s'il y a beaucoup de différence entre les *grandes leçons* de la *philosophie* et les *grandes mesures* de la révolution.... Qu'il paraisse donc, qu'il se lève, l'impudent qui osera le nier.... J'abandonne à vos réflexions tout ce qu'il y a d'horreurs contenues dans cette phrase. Et croyez-vous que ce soit la seule de ce genre? En voici d'autres. « Sénèque dit que le désespoir des esclaves « immole autant de victimes que le caprice des « rois : *je le desirerais.* Il demande si l'esclave a « sur son maître le droit de vie et de mort : *qui* « *peut en douter?* Puissent tous ces malheureux, « enlevés, vendus, achetés, revendus et condam-« nés au rôle de la bête de somme, *en être un* « *jour aussi fortement persuadés que moi!* »

Il suffit d'être juste et humain pour condamner l'esclavage des noirs, dont on a fait depuis trois cents ans un moyen de richesse pour nos colons des deux Indes. Une politique plus sage, d'accord

avec l'humanité et la religion, a fait voir que rien de ce qui est fondé sur l'injustice et l'oppression ne peut être un bien réel. L'appauvrissement et la décadence sensible de l'Espagne, dont l'exemple fut la première source du mal, en est la preuve et la punition; et la population et l'agriculture ont assez perdu dans les états d'Europe qui ont des colonies riches et étendues, pour donner de nouveaux aperçus sur la mesure qu'il convient d'apporter dans ces sortes d'établissements lointains, afin qu'ils ne nuisent pas à la mère-patrie.

Mais, quoique nous devions adorer la Providence dans tous les desseins de sa sagesse pour instruire et châtier les hommes, ceux dont elle se sert ici-bas comme instruments de sa justice n'en sont pas moins coupables; et les plus coupables à ses yeux, ce sont ceux qu'un orgueil pervers met toujours en première ligne dans la marche des fléaux qu'elle permet. Et de qui veut-on qu'elle se serve pour le mal, qu'elle seule ne saurait faire, et dont elle seule peut tirer un bien? Sera-ce des bons, des sages? Leur partage ici-bas est de souffrir le mal et d'en gémir, même après qu'ils ont contribué, avec l'aide du ciel, à le réparer. Son glaive est donc dans la main des méchants; quand il veut frapper, il n'a d'autre chose à faire que de les abandonner à eux-mêmes, abandon que l'excès de leur orgueil rend très-légitime; il n'a qu'à livrer les chefs à leur profond aveuglement, la horde exécutrice à toute

sa férocité, et le reste à sa faiblesse naturelle, qu'il n'est pas obligé de soutenir, quand on ne sait pas même le lui demander. Cet ordre est irrépréhensible, et le mal règne. C'est alors que des hommes accrédités sous le titre de *philosophes* en viennent à ce degré de délire, d'ordonner des millions de meurtres, et le ravage de cent contrées pour *la cause de l'humanité;* c'est alors que les Diderot, les Pechméja (1), les Raynal, et après eux cent déclamateurs, et après eux la *Société des Amis des Noirs*, s'imaginent corriger les passions basses en armant toutes les passions furieuses, et ne se doutent même pas que le remède qu'ils prescrivent est cent fois pire que le mal; c'est alors qu'un écrivain sanguinaire, dans le calme de la réflexion et du cabinet, *désire* tranquillement que les révoltés *fassent une multitude de victimes*, sans doute parce que ce n'est pas assez de celles que peut faire *la tyrannie;* et cet écrivain ne s'aperçoit pas que son vœu, si froidement prononcé, n'est que l'accent de la rage; et bientôt il n'y a plus à en douter, car cet accent éclate : *Puissent tous ces malheureux*, etc. Insensé ! suffit-il de s'indigner contre l'oppresseur pour légitimer tout dans l'opprimé? Si nous n'avions que le crime à opposer au crime, le poignard à l'injure et le

(1) Celui qui a fait le morceau de la traite des Nègres dans l'*Histoire philosophique des deux Indes*.

massacre à l'usurpation, où en serait le monde? A ce qu'il était dans l'enfance des sociétés, au seul empire de la violence; et c'est toi qui veux nous y ramener! — Je suis l'*ami des Noirs*. — Non, tu es l'ennemi de leurs maîtres. — Je veux punir les maîtres et venger les esclaves. — Tu as tort; il faut délivrer ceux-ci et éclairer ceux-là, tu feras le bien de tous : autrement, tu ne réussiras qu'à les perdre les uns par les autres. Quoi! ces esclaves sont sous la verge, et tu leur mets le fer à la main! C'est là tout ce que sait ta *philosophie?* Ma raison n'aurait pas même besoin de ma religion pour m'apprendre à ne pas combattre le mal par le mal, mais à *vaincre le mal par le bien;* et c'est ainsi que je ferai tomber la verge sans aiguiser le fer, que je ferai du maître un homme sans faire de l'esclave un assassin, que j'appellerai la justice sans déchaîner la vengeance. La vengeance! Et n'en connais-tu pas les effets? Ne sont-ils pas toujours plus ou moins réciproques? Ces esclaves tueront, et ils seront tués; ils incendieront les terres, et ils mourront de faim; ils raviront l'or de leurs maîtres, et s'extermineront en se le disputant. N'auras-tu pas fait un bel ouvrage!..... Hélas! il est consommé. Ton vœu sacrilége est rempli; et si tu ne l'as pas vu, les flammes de Saint-Domingue, et ces vastes embrasements dont la lueur est venue à travers l'Océan épouvanter l'Europe, les cris de tant de *victimes*, aussi nombreuses, et

plus peut-être que tu ne pouvais le *désirer*, ont pu du moins apprendre, même à tes successeurs et à tes disciples, quel bien ton *humanité* pouvait faire au *genre humain*.

Le genre humain, vous le savez, messieurs, est l'emphatique et hypocrite refrain de tous ces écrivains qui lui ont fait tant de mal; et voilà encore Diderot qui nous demande *s'il vaut mieux avoir servi une patrie qui doit finir, que le genre humain qui durera toujours;* et il ajoute gravement que *c'est un grand problème à résoudre. Problème* de charlatan, grands mots qui ne signifient rien! S'il s'agit d'écrits, quand les tiens seront bons et utiles à ta patrie, ils le seront pour tout le monde, car les principes du bien sont partout les mêmes, ainsi que les principes du vrai; et quant au reste, tu n'es pas chargé de *servir le genre humain*, mais ta patrie, à qui tu appartiens immédiatement, et dont les droits sur toi sont les premiers. De plus, celui qui sert sa patrie par ses talents et ses vertus sert l'humanité par le meilleur de tous les moyens, le bon exemple. Mais quand on affecte d'étendre si loin de soi la sphère de ses devoirs, c'est pour n'en remplir aucun; et celui qui oppose *le genre humain* à sa patrie ne se soucie réellement ni de l'un ni de l'autre. Rhéteurs sophistes! désormais faites-nous donc grace de votre *genre humain*, il en est bien temps. Ne voyez-vous pas qu'on ne peut plus en être dupe depuis qu'on en est si

las? Depuis que le genre humain a eu chez vous son orateur en titre d'office (Clootz), croyez-vous pouvoir aller au-delà. La mesure est au comble, et il faut enfin que vous renonciez au *genre humain*, comme *le genre humain* renonce à vous.

Mais il était bien juste que Diderot, qui était loin d'y renoncer, donnât ses leçons aux États-Unis d'Amérique, dont l'indépendance venait d'être reconnue dans l'honorable traité de paix conclu par Louis XVI avec l'Angleterre, vers le temps où le *philosophe* écrivait son livre; et il était juste aussi que ces leçons ne fussent autre chose que des lieux communs, dont le fond est aussi vague et aussi obscur que le ton en est pédantesque. Je n'en citerai qu'un trait, l'un des plus susceptibles de ces pernicieuses applications dont la révolution était digne de s'emparer. « Qu'ils « songent que la vertu couve souvent le germe « de la tyrannie. Si un grand homme est long-« temps à la tête des affaires, il y devient des-« pote. » Il fallait dire : Il y peut devenir. « S'il y « est peu de temps, l'administration se relâche et « languit dans une suite d'administrateurs com-« muns. » Voilà le mal des deux côtés. Un homme de sens eût indiqué le moindre des deux ou un moyen terme. Mais le *philosophe* a dit ce que tout le monde sait, et vu ce que tout le monde peut voir; il a fait sa tâche. Ne lui en demandez pas davantage : les *révolutionnaires*, ses disciples,

feront le reste; et, pour prévenir l'abus de tout pouvoir, ils ne reconnaîtront que celui du *peuple*, qui ne peut jamais être que celui de la force, et par conséquent celui du mal.

Mais voulez-vous savoir tout ce qu'il doit à Sénèque? Voici le résultat des obligations qu'il croit lui avoir, après l'avoir lu : « Il me semble « que j'en vois mieux l'existence comme un point « assez insignifiant entre un néant qui a précédé « et le *terme* qui m'attend. » Si ce *terme* n'est pas aussi le *néant*, quoi de plus absurde que d'appeler *insignifiante* la vie qui décide d'un avenir sans *terme*? Mais s'il est clair que, pour l'auteur et pour le sens de la phrase, le *terme* est ici le *néant*, quelle *philosophie* et quelle *morale!* Pourquoi la chercher dans Sénèque où elle n'est pas? Diderot n'avait obligation de son athéisme qu'à lui-même. Ailleurs il se rend plus de justice, quand il nous fait cet aveu remarquable : « J'ai « dit assez d'absurdités en ma vie pour m'y con- « naître. » J'accorde la majeure, et je nie la conséquence. C'est comme si l'on disait : J'ai l'esprit assez faux pour avoir le jugement bon. Mais celui-là serait fort conséquent, qui dirait à Diderot : Si tu reconnais que tu t'es si souvent trompé, pourquoi donc es-tu toujours si sûr de ton fait? Si tes erreurs avouées ne te servent à rien, l'aveu n'est plus une excuse; il n'est qu'une accusation de plus. Mais aussi est-il de bonne foi? Hors le mal que Diderot avait dit autrefois de Sénèque,

qu'a-t-il rétracté? Il ne s'est donc repenti que quand il avait eu raison : c'est une modestie heureuse et exemplaire.

Au reste, il ne nous laisse aucun doute sur la sienne. Les quarante dernières pages de son livre sont consacrées à son panégyrique. — Fait par lui-même? — Pas tout-à-fait, du moins à ce qu'il *proteste*. Il nous dit : « J'inclinais à laisser la dis« pute où elle en était, quand je reçus les obser« vations suivantes. *Je proteste qu'elles ne sont* « *pas de moi.* » J'avoue que cet énoncé est très-plaisant, et qu'il est difficile de ne pas rire d'un homme qui vous dit sérieusement : « Je proteste « que les observations que *j'ai reçues ne sont pas* « *de moi.* » Rien ne ressemble plus à l'embarras du mensonge; et pourtant ce n'est ici que celui de l'*amour-propre*, car je sais en effet qu'elles ne sont pas de lui. « Si je les publie, ajoute-t-il, c'est « peut-être un peu par vanité, quoique le seul « motif que *je m'avoue*, ce soit d'opposer entre « eux les différents jugements qu'on a portés de « mon essai. » Mais il n'y a rien à perdre, et si les observations sont d'une autre main, les apostilles sont bien de la sienne; et s'il y a vingt-sept paragraphes d'éloges, il y a seize commentaires de la même étendue, et où il parle en son nom, commençant toujours par ces mots, *Et j'ajouterai*, en italique comme ici. Quand on commence par lui dire qu'il est *homme de génie*, *grand écrivain et homme sensible*, il *ajoute* que *de ces*

trois qualités il n'accepte que la dernière; ainsi du reste. Quand on lui parle de ses connaissances (et il en avait réellement beaucoup, quoique toutes fort mal digérées), il ne veut être *qu'un moraliste passable;* et c'est précisément ce qu'il est le moins. Il n'était pas né sans génie, ou plutôt sans imagination : c'est cette partie du génie qui est chez lui dominante, dans les idées comme dans le style. Mais l'imagination, quand elle est seule, avorte plus souvent qu'elle ne produit. Il faut qu'elle soit fécondée par le jugement, pour devenir cette force créatrice d'où naissent les conceptions soutenues et durables. L'imagination de Diderot, trop destituée de ce jugement en tout genre, ressemblait à une lumière qui a peu d'aliment, qui jette de temps en temps des clartés vives, et vous laisse à tout moment dans les ténèbres. Toujours prêt à s'échauffer sur tout, ce qui est un moyen sûr de s'échauffer souvent à froid, il ne pouvait s'attacher à rien : de là les disparates continuelles d'un style scabreux, haché, martelé, tour à tour négligé et boursouflé; de là les fréquentes éclipses du bon sens et les bizarres saillies du délire. Incapable d'un ouvrage, jamais il n'a pu faire que des morceaux; et c'est lui-même qu'il louait quand il réduisait le génie à de *belles lignes*. Il y en a dans tout ce qu'il a fait, plus ou moins rares; et toujours il faut les acheter beaucoup plus qu'elles ne valent.

Quant à son panégyrique, les bienséances de la modestie sont assurément les moindres de toutes celles qu'il n'a point respectées dans ses ouvrages; mais elles sont ici violées à un excès dont je ne crois pas qu'on trouve d'exemple avant nos jours, et avant le règne de la *philosophie*. On a déja vu qu'il fallait compter parmi les exceptions en ce genre, qui ne touchent point à la morale, le privilége de la poésie, qui, en faveur de l'enthousiasme réel ou convenu, n'est point soumise aux règles ordinaires; et l'on sait de plus que ceux des poëtes qui avaient le plus de droit à ce privilége sont encore ceux qui en ont le moins usé. Nous voyons aussi que, dans les deux siècles précédents, nos poëtes français ou latins, à l'exemple des Italiens et des Espagnols, et même nos savants et nos écrivains en divers genres, ne se faisaient pas scrupule de joindre à leurs ouvrages les compliments tournés en sonnets, en épigrammes, en acrostiches, que leur adressaient leurs confrères, à charge de revanche. Mais d'abord cette mode, qui tenait un peu du pédantisme attribué et pardonné à des hommes qui faisaient comme une classe à part, cessa presque entièrement dans les beaux jours de Louis XIV, quand les gens de lettres, devenus hommes du monde, et le savoir réconcilié avec la politesse, se soumirent à toutes les convenances sociales. Je ne crois pas que, depuis ce temps, on ait jamais vu un auteur imprimer son pro-

pre éloge, écrit par une main étrangère, mais anonyme, et l'enrichir de commentaires aussi longs que le texte: c'est porter l'égoïsme beaucoup plus loin qu'on ne peut le permettre ou l'excuser. Et ce qui rendait cette observation nécessaire, c'est qu'il était très-naturel et très-conséquent qu'une *philosophie* toute d'orgueil se dispensât ouvertement en cela, comme en tout le reste, des lois de la morale et de la société.

FRAGMENTS.

Sur Boullanger.

Boullanger fut un des plus grands ennemis du christianisme, et s'en repentit amèrement à sa mort, qui fut prématurée. Il mourut à trente-cinq ans. On convient que son érudition était fort embrouillée. L'envie de trouver partout des preuves du système qu'il s'était fait de l'antiquité indéfinie du globe terrestre, le portait à étudier précipitamment beaucoup de livres et de langues, et toute cette nourriture, dévorée à la hâte, devait être très-mal digérée. Les athées encyclopédistes, qui, en prenant de sa main quelques articles d'économie politique pour leur Dictionnaire, lui avaient tourné la tête d'amour-propre et d'impiété, et dont, en mourant, il détestait les leçons, cherchèrent à lui faire une réputation que ses ouvrages ne soutinrent pas, et se servirent de son nom, après sa mort, pour le mettre à la tête des plus scandaleuses productions. Mais Voltaire, qui ne ménageait pas toujours les athées, surtout quand ils l'ennuyaient

trop, se moqua beaucoup de *l'Antiquité dévoilée* de Boullanger, qu'il appelait *l'Antiquité voilée ;* et il avait raison.

Boullanger, très-mauvais physicien, prétendait trouver dans le déluge, non-seulement la clef de toutes les fables païennes, ce qui est une exagération folle, mais la preuve physique de l'immense vétusté du globe. Des physiciens d'un ordre bien supérieur, tels entre autres que M. Deluc, y ont trouvé, au contraire, la preuve irrésistible de la vérité du récit de Moïse et de sa chronologie, et ont conclu que la Genèse ne pouvait être que divinement inspirée (1). Ce M. Deluc est si fort en géologie, et si convaincant en raisonnement, qu'aucun de nos savants athées n'a essayé de lui répondre, quoiqu'il les traite fort rudement. Mais les auteurs du *Dictionnaire historique* ne s'en sont pas moins trompés en attribuant à Boullanger, sur le bruit public répandu par les philosophes, une très-mauvaise brochure, intitulée *le Christianisme dévoilé.* Elle n'était pas plus de lui que le *Systême de la Nature* n'était de Mirabaud, le traducteur du Tasse et le secrétaire de l'Académie Française, et que l'*Examen des apologistes de la religion* n'était de Fréret, quoique Fréret n'ait pas été plus religieux que Boullanger.

L'auteur de ce dernier ouvrage (l'*Examen*) est

(1) Voyez les *Lettres géologiques* de M. Deluc.

encore vivant au moment où j'écris, et c'est ce qui m'empêche de le nommer, d'autant que peu de personnes le connaissent pour auteur de ce livre. On sait aujourd'hui assez généralement de qui est le *Système de la Nature;* mais puisque les *philosophes* eux-mêmes n'ont pas cru, même depuis la révolution, devoir rendre authentiquement cet infame livre à son auteur, je me crois obligé à la même retenue par respect pour sa famille que j'honore, et je me réjouis seulement que, malgré la révolution, l'athéisme soit encore si méprisable et si odieux dans l'opinion publique, que les athées eux-mêmes craignent de flétrir la mémoire d'un de leurs confrères en mettant son nom à son ouvrage.

Quant au *Christianisme dévoilé,* il n'y a nulle raison pour ne pas dire ce qui en est. Cette déclamation extravagante et forcenée fut rédigée par un homme assez obscur, nommé Damilaville, commis au Vingtième, ami particulier de Diderot, l'un de ses deux écouteurs en titre d'office (l'autre vit encore), et devenu l'ami de Voltaire, sans autre titre que celui qui suffisait toujours auprès de lui pour dispenser de tous les autres, une haine furieuse contre la religion. On peut voir, dans les lettres de Voltaire, l'espèce de vénération qu'il affecte pour ce Damilaville, que nous avons tous connu pour un bavard importun et ennuyeux, sans esprit et sans instruction. Il fit son livre, en partie d'après les conver-

sations de Diderot, et en partie sous sa dictée, dans un temps où Diderot allait presque tous les jours passer la soirée à son bureau, quai Saint-Bernard, uniquement pour avoir le plaisir de parler tout seul et d'être admiré, car il ne pouvait pas en avoir d'autre avec Damilaville; mais on sait que celui-là lui suffisait. Le dépôt des exemplaires du *Christianisme dévoilé* était chez Damilaville, qui les vendait dix écus pièce. Je ne rapporte ici que des faits dont j'ai été témoin. Nous appelions dans la société ce Damilaville, *et moi, je vous dis* : nous lui avions donné ce sobriquet, parce qu'il avait coutume, au milieu d'une conversation, où il n'était pas capable d'avoir une idée, de se lever tout-à-coup d'un air imposant, et de s'écrier : *Et moi, je vous dis;* et il répétait, à quelques mots près, ce que venait de dire le dernier qui avait parlé. C'était le plus souvent d'Alembert dont il se faisait ainsi l'écho; mais, quand il parlait d'abondance, c'était Diderot dont il récitait les phrases, qu'il avait coutume de mettre tous les jours par écrit pour les mieux retenir. Il ennuyait mortellement mademoiselle de l'Espinasse, qui ne pouvait pas souffrir les pédants ; mais elle le souffrait en faveur des lettres de Voltaire, qu'il apportait toutes les semaines, et qui lui servaient de passeport, ainsi qu'à quelques autres.

Sur le Systême de la nature.

Voulez-vous savoir ce que c'est que le *Systême de la Nature?* Voici ce qu'il est dans le livre qui porte ce titre.

« En s'attirant réciproquement, les molécules « primitives et insensibles dont tous les corps « sont formés deviennent sensibles, forment des « mixtes, des masses agrégatives par l'union de « matières analogues et similaires que leur es- « sence rend propres à se rassembler pour former « un tout. Ces mêmes corps se dissolvent, ou leur « union est rompue lorsqu'ils éprouvent l'action « de quelque substance ennemie de cette union. « C'est ainsi que peu à peu se forment une plante, « un métal, un animal, un homme... C'est ainsi, « pour ne jamais séparer les lois de la physique « de celles de la morale, que les hommes, attirés « par leurs besoins les uns vers les autres, for- « ment des unions que l'on nomme *mariages*, « *familles*, *sociétés*, *amitiés*, *liaisons*, et que la « vertu entretient et fortifie, mais que le vice « relâche ou dissout totalement. »

Pour tout homme un peu instruit, il n'y a pas un mot dans cet incompréhensible amphigouri qui ne soit, ou une supposition gratuite, ou une contradiction palpable. Le discours de Sganarelle sur *les concavités de l'omoplate, et le cœur à droite et le foie à gauche*, n'est certainement pas

plus ridicule, et vaut beaucoup mieux; car le délire bouffon vaut mieux sans doute que le délire sérieux. Comment descendre à réfuter cet amas de bêtises, qu'on ose appeler *philosophie?* Que dire de cette tranquille confiance, de ce ton gravement dogmatique en débitant ces inconcevables inepties? Que dire de ces *molécules*, qui ne sont, sous un autre nom, que les *atomes crochus*, qui n'ont point fait le monde, mais dont le monde entier s'est tant moqué? Que dire du *vice* et de la *vertu*, nommés sérieusement quand il s'agit d'un *agrégat de molécules*, qui certainement, dans tout état de cause, n'est pas plus susceptible de *vice* et de *vertu* dans le tout nommé *homme*, que dans le tout nommé *plante* ou *souris*; car où serait la raison de cette différence de résultat? On voit bien que l'auteur a eu peur de révolter trop en supprimant *le vice* et *la vertu*; mais comment ne pas rire au nez d'un homme qui veut que *la vertu entretienne* un *agrégat de molécules*, ou que *le vice le dissolve?* Pour faire sentir que c'est la seule réponse que mérite ce passage, et par conséquent tout le livre, qui n'en est que le développement, faisons-nous l'effort de parler sérieusement sur un seul point. Disons à l'auteur, c'est-à-dire, à tous les athées qui expliquent tout par ce grand livre: Messieurs, je vous accorde que le premier homme et la première femme ont été faits par un *agrégat de molécules analogues et similaires.*

Pourriez-vous me dire pourquoi les hommes et les femmes qui se font aujourd'hui, se font constamment par un *agrégat de molécules*, qui certainement n'est pas celui qui a fait le premier homme et la première femme; car apparemment vous ne me direz pas que ce que nous appelons *faire des enfants* ait pu avoir lieu avant qu'il y eût un homme et une femme. Je propose cette petite difficulté à tous ceux qui nient la création, et qui tiennent pour les *agrégats;* et je les recommande à Dieu.

A travers cette foule d'assertions et de suppositions, qui, avec un appareil de mots scientifiques dénués de sens ou pris à contre-sens, se réduisent toujours, en dernier résultat, à ce seul énoncé, *Nous disons, nous répondons, nous affirmons que cela est ainsi, parce que cela est ainsi,* l'auteur essaie pourtant quelquefois des objections qui ont un air de raisonnement, et il fait voir de quelle force est son argumentation. Il veut prouver que la *faculté pensante,* que nous appelons ame, et que nous croyons immatérielle, ne peut être que *matérielle;* et voici comme il raisonne :

« Cette ame se montre encore matérielle *dans* « *les obstacles invincibles* qu'elle éprouve de la « part des corps. Si elle fait mouvoir mon bras « quand rien ne s'y oppose, elle ne fera plus « mouvoir ce bras, si on le charge d'un trop « grand poids. Voilà *donc* une masse de matière

« qui *anéantit l'impulsion* donnée par une cause « spirituelle, qui, n'ayant nulle analogie avec « la matière, devrait ne pas trouver plus de dif- « ficulté à remuer le monde entier qu'à remuer « un atome, et un atome que le monde entier : « *d'où l'on peut conclure* qu'un tel être est une « chimère, un être de *raison*. C'est néanmoins « d'un pareil être simple, ou d'un esprit sem- « blable, que l'on a fait le moteur de la nature « entière. »

Si les livres n'étaient lus que par des hommes raisonnables, il suffirait de répondre à un raisonneur de cette espèce : *C'est ce qui fait que votre fille est muette*. Il n'y a pas en Europe une classe de philosophie où un pareil syllogisme ne fît rire aux éclats ; et quand on l'examine sérieusement, on est stupéfait de la complication d'ignorance et d'absurdité dont se compose cette étrange proposition. Remarquez avant tout que l'auteur, dans tout son livre, admet, comme *essentielles et nécessaires*, les propriétés de la matière et des lois du mouvement. La différence qui se trouve entre lui et nous, c'est que, frappés, comme tous les philosophes du monde entier (les athées exceptés), de l'immuable régularité des phénomènes physiques, qui sont le résultat de ces *propriétés* et de ces *lois*, et dont se forme l'*ordre* de l'univers, nous voyons *nécessairement une cause intelligente* dans des effets qui supposent *nécessairement* l'intelligence ; au

lieu que l'auteur, avec tous les athées, n'y voit que la *nécessité*, c'est-à-dire, qu'il explique des effets réels, inexplicables sans une cause réelle, par une abstraction qui revient à dire, *Tout est ainsi, parce que tout doit être ainsi;* ce qui est aussi profond que le serait le raisonnement d'un sauvage qui, trouvant une montre, ne voudrait pas croire qu'elle fût l'ouvrage d'un horloger, attendu qu'il n'a aucune idée d'un horloger, et aimerait mieux dire que, si cette montre marque l'heure, c'est qu'elle existe *nécessairement de toute éternité* pour marquer l'heure. Mais enfin, de quelque manière que ce soit, ces *lois essentielles* sont du moins reconnues par l'auteur. Maintenant concevez-vous que le même homme vienne nous opposer une objection qui, réduite à la substance et à la forme du raisonnement, revient à dire : « La « faculté qui pense et qui veut est *matérielle*, s'il « est vrai qu'elle ne puisse pas changer les lois du « mouvement. Or, il est vrai qu'elle ne peut pas « les changer, puisque la *volonté* qui fait mouvoir « par mon bras un poids de cent livres ne saurait « lui en faire mouvoir un de mille : donc, etc. »

Ah! du moins l'athéisme de Spinosa, à la faveur de l'obscurité des termes, se retranchait dans un nuage impénétrable pour échapper aux rayons de l'évidence. Mais ici la déraison est à découvert; elle se montre dans tout son ridicule et dans toute sa turpitude. Et quelle grossière ignorance dans l'emploi des mots! « Voilà, dit-

« il, une masse de matière qui anéantit l'*impul-*
« *sion* donnée par une cause spirituelle. » Et c'est un *philosophe* qui s'exprime ainsi! Qui jamais a prétendu que la *volonté* fût une *impulsion*? Qui peut ignorer que l'*impulsion* est une force physique? Si nous disons que c'est la *volonté* qui *meut* le bras, nous disons une vérité prouvée par le sens intime, qui équivaut à l'évidence; et quand nous disons qu'elle *meut*, tout le monde sait, tout le monde entend que c'est comme *cause déterminante*, et non pas comme *force motrice*. Mais quel est ce rapport si prompt et si fidèle entre cette détermination d'une faculté intellectuelle et le mouvement du levier matériel, qui est mon bras, entre deux substances d'une nature évidemment différente? C'est, comme le disait Newton en s'inclinant, le secret de celui qui a tout fait, qui a créé la substance pensante et les nerfs qui lui obéissent. Mais ce que tout le monde comprend sans être Newton, ce qu'apprend le sens commun le plus commun, c'est que, quelle que soit la cause qui détermine mon corps à se mouvoir, ce corps ne peut, en aucun cas, être mu qu'en raison des lois du mouvement, en proportion du levier avec la masse; en un mot, suivant les lois essentielles de la nature des corps. Il appartenait à un Newton, qui savait ignorer, de reconnaître la puissance suprême dans cette action inexplicable de la pensée sur le corps; mais *prouver* que la pensée est *ma-*

térielle, parce qu'elle ne peut pas changer les propriétés de la *matière*, et dire que *la matière anéantit la volonté*, parce que la *volonté* ne saurait anéantir les propriétés des corps, est tout aussi ridicule que si l'on *prouvait* que l'intelligence de Newton était *matérielle*, parce qu'en découvrant la théorie générale du mouvement des corps célestes il n'avait pas été le maître d'empêcher que la terre n'eût un mouvement de rotation sur son axe, et que sa révolution annuelle autour du soleil ne s'achevât dans un cercle de trois cent soixante degrés.

Que dites-vous de cette affectation continuelle de répéter que les *théologiens* ont imaginé la substance spirituelle, *l'immortalité*, *l'immatérialité*, *la Divinité*, etc.? Qui est-ce qui se serait douté que tant de philosophes anciens et modernes, de tous les pays et de tous les siècles, fussent des *théologiens*? Je crois que Socrate et Platon seraient bien étonnés de s'entendre appeler de ce nom. Et tous les peuples *sauvages*, qui, sans même avoir aucune espèce de religion, bien loin d'avoir une *théologie*, croient tous à un *premier être*, à un *autre monde où les ames vivront*, sont-ils des *théologiens*? A quoi donc tend ce petit artifice puéril? C'est un *moyen philosophique*, un *mensonge officieux* pour faire croire au lecteur ignorant que l'idée de Dieu, l'idée de l'ame, ne sont pas naturelles à l'homme, même à l'homme dont la raison inculte semble

différer peu de l'instinct; qu'elles ne datent pas de la plus haute antiquité connue, mais qu'elles lui viennent de la théologie chrétienne. Ainsi, n'osant pas contredire un fait trop reconnu pour être contesté, on s'exprime de manière à le dérober, s'il est possible, à ceux qui l'ignorent. Quel plat charlatanisme! il suffirait seul pour faire juger la cause de ceux qui s'en servent. Des moyens si vils n'appartiennent qu'à la cause du mensonge, qu'à des hommes qui sentent, malgré eux, le poids de la vérité qui les écrase, et sont intérieurement embarrassés et confus d'être seuls contre les nations et contre les siècles.

Les déclamations le plus souvent répétées par les matérialistes et les incrédules sont tellement dénuées de sens, que souvent il ne faut qu'une page, une phrase, un mot pour faire crouler un immense échafaudage de mensonges et d'invectives; et s'ils les répètent si souvent, c'est que, d'un côté, ils comptent sur l'ignorance et l'étourderie du plus grand nombre, et que, de l'autre, il y a des absurdités si ridicules, que les bons esprits ne daignent pas les réfuter; et ils ont tort. J'en vais donner un exemple frappant. A entendre les *philosophes*, ce sont partout les *prêtres* qui ont imaginé, pour leur intérêt, la Divinité, la religion, le culte; ce sont eux qui ont trompé le monde : il n'y a pas de lieu commun plus rebattu dans la *philosophie* moderne, et qui revienne plus souvent dans le *Système de la Na-*

ture. Il y a pourtant une petite difficulté, c'est que, avant d'avoir des *prêtres*, il a fallu nécessairement avoir des *dieux;* avant d'avoir des prêtres, il a fallu convenir généralement de la *nécessité* d'un culte. Il faut donc que les déclamateurs avouent que l'idée de la Divinité et le besoin d'une religion ne sont pas des inventions des *prêtres*, et qu'au contraire nous n'avons des *prêtres* que parce que tous les peuples ont cru à la Divinité, et même à une religion; et certainement cette croyance, cette volonté, ce besoin, ne pouvaient venir des prêtres, qui n'existaient pas encore. Jugez maintenant du degré d'impudence ou d'ineptie que suppose une diffamation habituelle, tellement absurde et contradictoire, que, pour l'appuyer, il faut soutenir une impossibilité de principe et de fait; il faut soutenir que l'effet a existé avant la cause, ou, en d'autres termes, que deux et deux ne font pas quatre, et qu'il fait jour à minuit : c'est tout un.

Eh! qui, hors les athées, peut ignorer, peut nier cette vérité générale, de sens intime et d'expérience, que l'idée d'un premier être est naturelle à l'homme? Tout le monde ne l'a pas dit si éloquemment que Cicéron (1); mais tout le monde l'a dit, l'a vu, l'a senti. Les athées seront toujours seuls contre le monde entier, et ce n'est pas ce qui les embarrasse et les humilie; au con-

(1) *De Naturâ deorum*, II, 2, etc., etc.

traire, ils en sont tout glorieux. Mais, s'il est beau d'être tout seul, il est honteux d'être absurde; et quel est l'athée qui osera essayer ici de se disculper de l'absurdité? Je l'attends.

Une chose importante à remarquer dans les athées, et particulièrement dans l'auteur du *Système de la Nature*, c'est cette méthode uniforme qui paraît chez eux une précaution tacite et convenue, et qui consiste à paraître oublier qu'il y a eu avant eux des philosophes, des métaphysiciens, des logiciens, de grands hommes enfin, dont eux-mêmes n'oseraient pas révoquer en doute le génie et les lumières, et qui se sont donné la peine de composer des théories rigoureusement raisonnées pour convertir en démonstration la croyance générale des hommes sur l'existence d'un Dieu créateur, la spiritualité et l'immortalité de l'ame. Il y a, par exemple, un Locke, qui n'était ni *prêtre* ni *théologien*, et qui ne passe pas pour un mauvais raisonneur, dont le nom même est sans cesse, depuis cinquante ans, dans la bouche de tous nos *philosophes* modernes. Ce Locke a surtout excellé, de l'aveu de tout le monde, par la justesse du raisonnement : c'est le plus puissant logicien qui ait existé, et ses arguments sont des corollaires de mathématiques. C'est de lui que nos *philosophes* ont appris une vérité dont ils ont, je l'avoue, étrangement abusé, que toutes nos idées nous étaient transmises par nos sens, organes intermédiaires

entre les objets et la pensée. Ils ont fini par en conclure que toutes nos idées n'étaient que des *sensations*, et que nos *sens* et notre ame étaient la même chose : mais ce n'est pas la faute de Locke, s'ils ont pris un des principes de son livre pour démentir le livre entier. L'objet du livre entier, qu'il a intitulé *De l'Entendement humain*, est précisément de démontrer en rigueur que cet entendement est *esprit*, et d'une nature *essentiellement* distincte de la matière. Personne n'en a donné des preuves plus frappantes et plus lumineuses; seulement il ne veut pas affirmer, par respect pour la puissance divine, que Dieu ne puisse pas rendre la matière susceptible de pensée. Ce doute, plus religieux que philosophique (1), est la seule chose que les matérialistes aient vue dans son livre, la seule qu'ils aient louée, à peu près comme un vieux guerrier, qui, tout entier à son métier, et fort étranger aux lettres, ne connaîtrait de Voltaire que son nom et *un beau vers :*

Le premier qui fut roi fut un soldat heureux.

---

(1) C'est peut-être en effet le seul passage de Locke où l'on ne retrouve pas cette exactitude sévère d'expression et de pensée qui le caractérise; car, au fond, ce doute n'est qu'un abus de mots : Dieu ne peut pas changer les essences, c'est-à-dire, ne peut pas faire qu'une chose ne soit pas ce qu'elle est et ce qu'il a voulu qu'elle fût; et si la matière devenait *pensante*, elle ne serait plus matière.

Quand des professeurs d'athéisme se présentent pour détromper le monde de l'idée d'un Dieu, qui ne croirait qu'ils vont commencer du moins par détruire, autant qu'il est en eux, ces imposantes séries d'arguments, déduites par cette foule de philosophes de tous les temps et de toutes les religions, dont le concours unanime ne laisse pas à présent que d'être une sorte d'autorité? Que l'athée rejette avec mépris toute espèce d'autorité, à la bonne heure: je ne la donne que pour ce qu'elle est; et je sais qu'il n'y a point d'autorité contre un bon raisonnement. Mais commencez donc par me prouver qu'ils ont mal raisonné et alors je vous abandonne et leur autorité, et leur opinion; osez mettre sous les yeux de vos lecteurs ces arguments qui paraissent si clairs et si justes; montrez-y des paralogismes, des inconséquences, des contradictions: vous aurez déja fait beaucoup, et vous aurez ensuite bien plus d'avantage à y substituer votre doctrine. Mais point du tout, pas un ne l'a même essayé; je dis plus, pas un ne l'essaiera : d'où je conclus la mauvaise foi. L'on n'évite pas le combat lorsqu'on sent sa force, et s'y dérober toujours est un aveu de faiblesse et d'impuissance. Il n'y a pas moyen de dire que c'est par *mépris:* on n'aurait pas bonne grace à *mépriser* un Locke, un Fénélon, un Clarke, etc.; nos *philosophes* eux-mêmes, nos athées, ne l'oseraient pas. Je sais bien qu'ils l'osent entre eux : on ne rougit

de rien entre complices, et l'on peut hasarder beaucoup en conversation. Ce *mépris* même alors prend chez eux l'air et le ton d'une *pitié philosophique :* ils plaignent généralement ces beaux génies qui n'ont pas eu le courage de s'élever au-dessus des préjugés vulgaires, comme un fou plaignait bonnement Molière *de ne s'être pas élevé jusqu'au drame.* Mais par écrit et devant le public on est encore forcé, quoique athée, à quelque bienséance, et surtout il serait trop hasardeux de *mépriser* ce même Locke dont on a tant célébré le doute, que tous les apprentis incrédules qui ne l'ont jamais lu s'imaginent qu'il a été le chef des matérialistes et le père des déistes. Il y a généralement, dans cette tourbe des élèves de l'incrédulité, tant de légèreté et d'ignorance, que la plupart seraient fort étonnés d'apprendre que non-seulement Locke croyait en Dieu, mais qu'il croyait en Jésus-Christ, et que ses dernières paroles au lit de mort furent celles-ci : *Je meurs persuadé que je ne puis être sauvé que par les mérites de Jésus-Christ.*

C'est lui qui, en saisissant une vérité inutilement aperçue et mal exprimée par les anciens, *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu,* « Il n'y a rien dans l'entendement, qui n'ait été auparavant dans les sens (1) », a distingué l'objet,

(1) Cela n'est pas vrai, comme on va le voir d'après Locke : il fallait dire, *qui n'ait passé par les sens.*

l'organe, la perception et le jugement, qui, bien loin de tout donner à la matière et aux sens, les a dépossédés de ce qu'on leur attribuait faussement; a enseigné, ce dont personne ne doute aujourd'hui, que toutes nos sensations, la couleur, l'odeur, la saveur, le froid, le chaud, ne sont, ni dans les corps, qui n'en sont que l'occasion, ni dans nos sens, qui n'en sont que les véhicules, mais dans la faculté pensante, qui en a la perception. Dans cette savante théorie de Locke, très-ingénieusement développée par notre Condillac, l'auteur du *Système de la Nature* a pris ce qui lui convenait, sans indiquer même où il l'avait pris; mais, au lieu d'une faculté pensante, d'une ame immatérielle, chez lui c'est *le cerveau*, *l'organe intérieur*, ce que d'autres philosophes ont appelé *sensorium commune*, qui seul a toutes les perceptions. Il ne s'aperçoit pas ou ne s'embarrasse pas des conséquences de cette doctrine, qui vont l'arrêter tout court, dès qu'on l'aura fait ressouvenir que nous ne sommes encore ici qu'au commencement des facultés humaines, et qu'en supposant avec lui que les ébranlements de *l'organe intérieur* soient des *perceptions*, tout homme va rester sans action quelconque; car il ne suffit pas de *percevoir*, il faut combiner les rapports de ces *perceptions*, et en former des *jugements* dont nos actions soient la conséquence; et c'est ici que le matérialiste ne peut plus que balbutier et déraisonner. Comment en effet concevoir que le

cerveau, qu'une membrane, un tissu spongieux, en un mot, une particule de matière quelconque forme des *jugements!* Le sens intime y répugne : tout homme de bonne foi doit l'avouer. Pourquoi mon cerveau *jugerait*-il plutôt que mon pied ou ma main? Pourquoi tel morceau de matière serait-il capable de *raisonner* plutôt qu'un autre? Le *tissu cellulaire* a-t-il plus de rapport avec le raisonnement et la pensée que mes nerfs, mes muscles, mes fibres, etc.? Je conçois fort bien comment toutes les parties de mon corps sont affectées, ébranlées, modifiées par les corps étrangers qui ont des rapports avec le mien; mais personne ne me fera jamais comprendre par quel privilége mon cerveau *raisonnerait*, quand mon oreille ne raisonne pas. C'est ici que Locke triomphe, et j'y renvoie ceux qui voudront se convaincre.

Sur Jean-Jacques Rousseau.

Dans l'ordre naturel, les hommes sont tous égaux devant Dieu, dont ils sont tous les créatures; égaux par les mêmes imperfections et les mêmes besoins, par les mêmes droits à ses bienfaits, à raison de sa souveraine bonté, qui se doit également à tout ce qui tient de lui l'être et la vie; égaux par les mêmes tributs d'hommage, de reconnaissance et d'amour que des enfants doivent à leur père.

Dans l'ordre social, qui n'est qu'une conséquence nécessaire de la nature de l'homme, créé essentiellement sociable, les hommes sont égaux entre eux, en ce sens qu'ils ont tous les mêmes droits d'être également protégés par les lois générales, expressément ou tacitement consenties par tous pour assurer à tous la jouissance paisible de leurs avantages naturels ou acquis, de leurs propriétés légitimes, des fruits de leur industrie, en un mot, de tout ce que l'intérêt commun maintient par la force commune contre les violences particulières. Quelque forme et quelque nom qu'ait pris cet ordre social, quel que soit le gouvernement adopté pour en être la garantie, que sa constitution soit plus ou moins monarchique, plus ou moins républicaine, ou, en d'autres termes, qu'elle se rapproche plus ou moins, suivant les convenances de territoire et de population, soit du pouvoir d'un seul, soit du pouvoir de plusieurs, soit du pouvoir du plus grand nombre; telle est, en tout état de chose, la seule *égalité* sociale et politique. Jamais il n'y en eut, et jamais il ne put y en avoir d'autre. L'histoire de tous les siècles n'offre aucune exception à ce principe, fondé sur la nature et l'expérience; et, ce qui est plus fort pour le temps où j'écris, la seule nation qui, depuis le commencement du monde, ait appris de *sa philosophie* à méconnaître cette vérité, a été forcée d'y revenir, au moins en théorie, et de consigner dans

un *acte constitutionnel* cette définition de l'*égalité* (1), comme elle s'est crue obligée de proclamer et d'afficher, à la fin du dix-huitième siècle, qu'*elle reconnaissait un Être suprême.*

Hors de là tout est nécessairement *inégalité*. Le sens commun en convenait, comme on convient d'un fait évident. La raison exercée pouvait y voir et y voyait plus ou moins une disposition admirable de la Providence pour le plus grand bien *possible*. Il appartenait à un sophiste tel que Rousseau de rechercher *les causes* de cette *inégalité*, et non pas pour développer celles qui se présentaient d'elles-mêmes à la réflexion, non pas pour expliquer un ordre réel et *nécessaire*, subsistant avec des abus *nécessaires*, dans un monde *nécessairement* imparfait : c'étaient là des notions trop vieilles et trop communes de la sagesse humaine rendant hommage à la sagesse divine. Rousseau n'a vu dans cette inégalité, qui est l'ordre essentiel du monde physique et moral, qu'un *désordre accidentel, ouvrage de l'homme dépravé par la société et la civilisation.*

L'éloquence facile des lieux communs, et l'enthousiasme insensé qu'elle peut inspirer au vulgaire des lecteurs, ne m'en imposent en aucune manière. Je sens comme un autre le mérite de

---

(1) « L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protége, soit qu'elle punisse. » *Constitution de* 1795.

bien écrire; mais j'en apprécie la valeur relative, subordonnée à celle des choses, au degré de difficulté, et aux effets qui en résultent. On sait assez qu'en aucun temps je n'ai partagé, à l'égard de Rousseau, le fanatisme populaire. Je savais ce qui le produisait, avant même d'avoir pensé à ce qu'il pouvait produire. Je ne craignis nullement de le heurter, lorsqu'il était dans toute son effervescence, au moment où il tirait une espèce de force religieuse du respect qu'on a toujours et qu'on doit avoir pour la tombe qui vient de s'ouvrir (1). Si elle n'ensevelit pas avec l'homme ses erreurs et ses fautes, elle sollicite d'abord l'intérêt pour le talent qui n'est plus, et réclame les honneurs qu'on lui doit. Je ne blessai aucune de ces bienséances, que je sentais. Je rendis tout ce qui était dû à la mémoire encore récente d'un homme que je reconnaissais pour *un des plus éloquents écrivains du dix-huitième siècle;* mais j'indiquai dès lors tous les reproches qu'on pouvait lui faire; je réduisis, comme je le devais, la folle exagération des louanges. Je montrai dès lors les rapports, très-importants et très-décisifs, entre l'auteur et sa doctrine, entre sa vie et ses livres, entre son amour-propre et ses principes, entre ses ressentiments et ses jugements, entre son caractère et

(1) Dans un article du *Mercure*, en 1778, peu de temps après la mort de Rousseau.

sa morale, entre ses aventures et ses romans. Tout cela n'était que sommairement résumé avec une précision sévère qui ne manqua pas de m'attirer, de la part des enthousiastes, quelques libelles, dont je fus affecté alors, et dont je m'applaudis aujourd'hui. Je n'avais jamais pu goûter l'arrogance paradoxale qu'on appelait *énergie*, et le charlatanisme de phrase qu'on appelait *chaleur*. En un mot, je ne pouvais voir dans ce J. J. Rousseau, tant vanté par une certaine classe de lecteurs, et surtout par lui-même, que le plus subtil des *sophistes*, le plus éloquent des *rhéteurs*, et le plus impudent des *cyniques*. Combien ce jugement, que je crois juste, et qui est, à ma connaissance, celui de tous les bons esprits, laisse-t-il de places au-dessus de Jean-Jacques, pour ceux qui ont été dans la première classe des vrais philosophes, des orateurs et des poëtes! Mais combien ce même jugement m'a paru encore plus fondé depuis que le Ciel a permis que ce funeste novateur fût si terriblement réfuté par tout le mal qu'il a fait! Il faut détailler aujourd'hui ce que je n'avais qu'effleuré; et je suis obligé de montrer l'homme en même temps que ses opinions : l'un sert à infirmer l'autre.

L'orgueil, et l'orgueil blessé, explique tous les travers et tous les paradoxes de Rousseau; l'orgueil, et l'orgueil flatté, explique toute sa vogue et son influence.

Il avait vécu pauvre, et il avoue qu'*il hait naturellement les riches*. Ce sentiment, pour être avoué, n'en est pas moins vil; car il faut prouver, ou que l'envie n'est pas vile, ou que cette haine n'est pas de l'envie. Essayez.

Il avait vécu obscur et rebuté, et il avoue qu'*il hait naturellement les grands*. Essayez de prouver que ce n'est pas une injustice odieuse et absurde de *haïr* toute une classe d'hommes, dans laquelle on trouve, à l'examen, autant de mérite et de vertus que dans toute autre; qu'il n'est pas indigne d'un homme raisonnable de confondre dans un même sentiment d'aversion toute une classe très-nombreuse, à cause des torts et des vices de quelques individus. Enfin, tâchez de trouver un motif réel à cette haine, si ce n'est celui-ci, que l'orgueil suggère et ne prononce pas : *Je les hais*, parce qu'ils sont placés au-dessus de moi.

Il avait travaillé vingt ans dans tous les genres d'écrire, sans parvenir à se faire connaître; et à peine commence-t-il à goûter les prémices de sa réputation, qu'il affecte d'avilir la célébrité littéraire, qu'il a cherchée par tous les moyens et qu'il n'a pu encore atteindre, par des paradoxes insensés et brillants. Et pourquoi cette contradiction? D'abord pour se venger de la longue impuissance de ses efforts et de ses prétentions; ensuite, pour paraître en quelque sorte au-dessus de la célébrité, en revanche de ce qu'il est

resté si long-temps au-dessous ; enfin, pour humilier, autant qu'il est en lui, ceux qui ont été célèbres plus tôt que lui, ou qui le sont encore plus que lui. *Je suis devenu auteur par mon mépris même pour cet état;* ce sont ses propres paroles. Des sots peuvent y voir une noble élévation, un grand air de supériorité; le bon sens y voit (et le bon sens se sert du mot propre, quand rien ne le lui défend) 1° un mensonge effronté, puisque ses propres Mémoires nous apprennent combien il a fait de tentatives inutiles pour être *compositeur, auteur dramatique, philosophe et publiciste;* puisque ses ouvrages, publiés depuis, dans ces différents genres, ont été conçus, préparés, ébauchés, de son aveu, pendant le cours de sa vie, tour à tour errante et retirée; puisqu'il nous raconte lui-même toutes les démarches qu'il a faites pour s'approcher des hommes célèbres, des académies, des protecteurs; puisqu'enfin il avait concouru plusieurs fois pour des prix académiques, et que les premiers éclairs de sa réputation partirent d'une académie de province. Voilà sans doute un *mépris pour l'état d'auteur*, d'une espèce toute nouvelle.

2° Le bon sens y voit une sottise dans toute la force du terme. Quoi de plus sot que de *mépriser* ce qui en soi n'est rien moins que méprisable, et ce qui a honoré les plus grands hommes en tout genre, depuis Cicéron jusqu'à Fénélon,

qui pouvaient être grands sans être *auteurs*, et qui se sont fait gloire de l'être?

3° Le bon sens y voit un excès d'impertinence et de fatuité impardonnable. Comment supporter qu'un homme qui ne serait rien, ou qui serait pis que rien, s'il n'était auteur, se donne l'air de *mépriser* ce qu'il a eu tant de peine à obtenir, et ce qui seul a fait de lui quelque chose?

Il avait été long-temps aventurier, laquais, commis, etc.; et cette espèce d'existence est loin de la considération. Que Rousseau se sentît fait pour valoir mieux, je le comprends; qu'il en ait conçu de l'humeur contre *la société*, je ne puis l'excuser. C'est de lui seul qu'il avait à se plaindre, et non des autres. Le monde n'est pas obligé de reconnaître le mérite avant qu'il se soit fait connaître lui-même; et à qui la faute, si celui de Rousseau demeura si long-temps hors d'état de se produire? S'il avait eu assez de raison et de bonne foi pour s'appliquer les conséquences des aveux que le seul plaisir de parler de lui fait si souvent tomber de sa plume, il se serait dit à lui-même ce que tout lecteur sensé lui dira : « Ce « sont les défauts de ton caractère qui ont re- « tardé l'essor de ton talent. C'est ton invincible « indolence, la mobilité de tes idées, la manie « de tout essayer et de ne rien finir; et si tu pré- « tends être philosophe, commence par te faire « justice, afin de la rendre à autrui. »

Mais ce n'est pas ainsi que parlent l'amour-propre souvent contristé et humilié, et l'imagination ardente long-temps exaltée dans ses rêveries solitaires. L'un et l'autre ont pris la parole, et ont dit : « Comment un homme d'un mérite « si supérieur, un homme qui *mérite des statues*, « a-t-il été si long-temps dénué, ignoré, rebuté? « C'est que l'ordre naturel est interverti par l'or- « dre social; c'est que *tout est bien dans la na- « ture*, et que *tout se dégrade entre les mains de « l'homme* (1); c'est qu'il y a *des riches* et *des « grands*, *des royaumes* et *des villes*, et qu'il ne « devrait y avoir que *des peuplades sauvages*, « ou tout au plus *de petits états;* et alors tu en « serais le premier citoyen, le législateur : qui en « serait plus capable que toi? Voilà *le désordre*. « Ce ne sont pas les intérêts communs, les « moyens naturels, les lumières acquises, les « talents divers, qui ont fait la société; ce sont « uniquement *les vices*. Tous les rangs sont *des « usurpations. Il y a tout à parier que les ancêtres « d'un gentilhomme étaient des fripons*, etc., etc.

Ce n'est pas qu'une arrière-pensée ne se fît encore entendre chez lui, et ne lui dît : « La rai- « son de tous les siècles et la voix de tous les « hommes sages vont s'élever contre toi. » L'amour-propre répondait : « Qu'importe? il s'agit d'être « lu et de *faire effet* : tout est dit en fait de vérité;

(1) Cette phrase absurde est la première de l'*Émile*.

« on ne peut plus être neuf qu'en déraison. Et « d'ailleurs, combien je mets d'intérêts dans mon « parti ! C'est la classe inférieure qui est la plus « nombreuse ; elle sera tout entière pour moi « contre *l'inégalité.* Tous ceux qui ne se trou- « vent pas *bien* dans *la société* diront à coup sûr « comme moi que *tout* y *est mal.* J'ai pour moi « l'orgueil du plus grand nombre contre l'orgueil « du plus petit ; il n'y a pas à balancer, le succès « est sûr. J'attaque tout ce qu'on envie, et je « flatte tout ce qui est mécontent ; c'est le moyen « *de faire secte.* Et puis, quel beau champ pour « les belles phrases que la satire continuelle du « *grand monde* et le panégyrique de la multi- « tude ! Qu'y a-t-il de plus *moral*, de plus *philo-* « *sophique ?* Si l'on réfute mes paradoxes, *je ne* « *répondrai* jamais qu'en annonçant le plus pro- « fond *mépris* pour tous ceux qui n'opposent « que *des préjugés* à *la vérité*, qui est ma devise ; « et combien de fous prendront à la lettre cette « devise imposante : Sacrifier sa vie à la vérité, « *Vitam impendere vero !* J'écris pour un peuple « qui ne fait cas de rien que de l'*esprit :* et où « peut-on en mettre plus que dans des para- « doxes ? J'écris pour un peuple ennuyé : et qui « le réveillera mieux que des singularités har- « dies ? J'écris pour un peuple amateur des nou- « veautés : et qu'y a-t-il de plus nouveau que « de prétendre tout *renouveler ?* »

Et voilà en effet les causes de l'engouement

qu'a excité Rousseau. Ce prétendu *martyr de la vérité* ne fut jamais au fond qu'un très-adroit charlatan qui connaissait son auditoire. J'avais déja observé qu'il avait surtout pour lui les femmes et les jeunes gens : et pourquoi? c'est qu'il avait eu l'art pernicieux de donner à leurs passions favorites le ton et l'air des vertus. Quelle jeune personne, en ne consultant que son cœur, et non pas son devoir, ne s'est pas crue une Julie, et n'a pas été flattée de le croire? Quel étourdi, en cherchant à séduire l'innocence, ne s'est pas cru un Saint-Preux? Voilà ce que lui ont valu ses romans.

Il avait bien compris qu'on lui reprocherait l'inconséquence d'une production de ce genre, si peu compatible avec la morale austère qu'il professait dans d'autres ouvrages; mais rien n'embarrasse un homme qui se tire de tout avec une phrase tranchante. *Il faut des romans à un peuple corrompu;* et tout est dit pour les sots. Combien de sottises dans cette phrase! C'est comme si l'on disait : Il faut des poisons à un malade. Vil charlatan! si ce peuple est assez *corrompu* pour rechercher les ouvrages où le talent n'a servi qu'à orner le vice, est-ce à toi de lui en fournir, toi qui fais profession de prêcher la vertu? Tu conviens que les romans sont un aliment de la corruption; et c'est toi, moraliste, qui prépares le plus dangereux de tous! Du moins, dans les romans les plus répandus, les passions ne sont

montrées que comme des faiblesses; et toi, tu emploies tout l'art possible à leur donner le langage de toutes les vertus, de l'élévation d'ame, du désintéressement, de la pudeur, du courage, etc. Ton héroïne fait des sermons en donnant un rendez-vous à son amant dans la maison de son père! Ton héros a l'insolence scandaleuse de donner par écrit à une jeune fille qu'il a lâchement séduite, sous le nom de précepteur, *la permission de disposer d'elle-même;* et il n'y a pas même, dans ton ouvrage, un seul mot d'improbation contre cet excès d'impudence, présenté comme un acte de générosité. Qu'y a-t-il de plus sacré partout que l'autorité paternelle? et c'est toi qui l'avilis à ce point, toi qui te donnes pour l'apôtre de la vérité et des mœurs! Ne sens-tu pas les terribles conséquences d'un scandale si contagieux? Veux-tu persuader à toutes les jeunes personnes que l'autorité paternelle, qui n'est autre chose que l'expérience protégeant la fragilité, est en effet une tyrannie plutôt qu'une sauvegarde? Elles ne seront que trop portées à le croire; mais toi, l'oserais-tu dire? Non sans doute, puisque tu as cru toi-même que cette autorité devait finir par triompher. Mais comment triomphe-t-elle chez toi? Par un autre scandale encore érigé en exemple. Tu nous donnes pour modèle une fille qui, après avoir appartenu à un homme dont elle est encore éprise, en épouse un autre *par principe de conscience,* et *un sage*

(car il est athée) qui, *par principe de délicatesse*, épouse cette même fille dont il sait les aventures, et fait venir auprès d'elle son amant, *par principe de prudence*. Quel renversement inouï de toute raison et de toute morale! Il n'est pas sûr, comme tu le prétends, que *toute fille qui lit des romans est déja perdue;* car il n'est pas sûr que, pour avoir commis une faute, on les commette toutes, et tous les romans ne sont pas, à beaucoup près, aussi dangereux que le tien. Cette sévérité outrée, à la tête d'un roman licencieux, n'est qu'une inconséquence de plus, et une excuse très-maladroite, qui consiste à supposer le mal déja fait, pour te disculper du mal que tu faisais. Mais ce qui est sûr, c'est qu'un peuple chez qui un pareil ouvrage, quel qu'en soit le coloris, n'est pas généralement réprouvé comme un attentat contre les moeurs publiques, est un peuple qui extravague à force d'*esprit;* qui, à force de *philosophie*, a perdu l'instinct moral; et que l'amour des nouveautés rend capable de tous les excès.... Et c'est ce que la suite a prouvé.

Rien n'est plus visiblement marqué dans les écrits de Rousseau que cette tendance habituelle à se faire pour ainsi dire le centre de tout, le point de comparaison dont il rapproche tous les objets, le modèle sur lequel il veut tout régler. Il n'estime que sa manière de vivre, de manger, de voyager, de faire l'amour; il déprécie tout ce qui n'est pas lui ou de lui; et le plus souvent

l'approbation et le blâme, ou, pour mieux dire, l'enthousiasme et le dénigrement, ne sont chez lui (la diction mise à part) que déclamation et sophisme. Il n'avait guère réussi en amour qu'auprès de quelques femmes de son pays, et encore quelles femmes et quels succès! et il fait un portrait épouvantable de toutes les femmes de Paris. On convient pourtant que, si elles ne sont pas généralement aussi belles que dans quelques autres contrées de l'Europe, on n'en trouve nulle part de plus aimables et de plus séduisantes, ni d'une meilleure société : c'est l'hommage que leur rendent même les étrangers : mais à ses yeux elles avaient deux grands défauts; elles ne l'avaient pas accueilli, et ne ressemblaient pas aux Julies du pays de Vaud. On lui passerait de s'extasier sur les femmes qu'il a aimées : rien n'est plus naturel et plus excusable. On peut encore savoir gré à la reconnaissance, qui a pu dicter les éloges outrés qu'il prodigue à madame de Warens, et qui n'empêchent pas que le détail des faits, démentant les exagérations de phrase, ne laisse voir une femme très-commune, bonne par faiblesse, facile par tempérament ou par inconsidération, également accessible à tous les aventuriers et à tous les projets, qui la ruinent également. Rien ne ressemble moins à un ange ni à une merveille; et quand on ne connaît pas Rousseau, on ne revient pas de surprise, de voir avec quel sang-froid il nous représente tout à coup *cette femme*

jusque-là céleste dans les bras de ses domestiques, et trouvant tout simple d'y être, comme lui-même le trouve aussi fort simple, à raison des principes et des arrangements qu'elle a cru devoir se faire. Pensez un moment à tout ce que Rousseau dit ailleurs, et avec beaucoup de vérité, de l'opinion qu'on doit avoir de toute femme qui a renoncé aux vertus propres à son sexe, la pudeur et la modestie; et vous conviendrez qu'il faut être aussi voué à l'inconséquence et aux contradictions que l'est d'ordinaire Jean-Jacques, pour nous faire de.................................
....

Sur les Confessions.

« Je sens mon cœur, et je connais les hommes. »

Il suffit de lire Rousseau avec quelque attention pour voir combien il connaissait peu *les hommes.* Il ne connaissait pas même *l'homme* en général, puisqu'il affirme que *l'homme est né bon;* ce qui certainement est une sottise, même en mettant la religion à part, et ne raisonnant que selon la philosophie naturelle : je l'ai prouvé ailleurs. A l'égard *des hommes* considérés individuellement, observez ce qu'il en dit : il les croit tous méchants et très-méchants dès qu'ils ont alarmé son orgueil ou ses défiances. La manière dont il peint ceux qu'il a le plus fréquentés n'est rien moins que d'un bon observateur. Il

trace en bon satirique quelques gros traits ; il ne saisit pas la physionomie. J'ai connu la plupart d'entre eux, Diderot, d'Alembert, Grimm, etc. Je puis assurer qu'ils restent encore à peindre après qu'on a lu Rousseau. Son seul talent, dans ce genre, consiste dans quelques morceaux passionnés de son *Héloïse;* c'est là seulement qu'il a quelquefois connu l'homme, c'est-à-dire, la passion extrême, qui est à peu près la même dans tous les hommes : c'est qu'il avait de l'imagination, comme il en faut à l'écrivain et au romancier, mais très-peu de bonne philosophie, et très-peu de bonne logique, quand il ne raisonne pas d'après les autres.

« Je ne suis fait comme aucun de ceux que « j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun « de ceux qui existent. Si je ne suis pas mieux, « au moins je suis *autre.* »

Ceci n'est autre chose qu'une prétention à l'originalité, et une prétention outrée, comme toutes celles de Rousseau. S'il eût été plus philosophe, il aurait senti par combien d'endroits il n'était pas *autre* que la plupart des hommes. Il n'avait de particulier que le degré de talent et l'excès d'orgueil. La bizarrerie dans les manières ne rend point un homme *autre;* car il y a mille façons d'être bizarre dans l'ordre social, qui suppose des convenances usuelles. On n'est véritablement *autre* que par un caractère qui tranche, tel que celui de Caton, d'Aristide, de Catinat. Généra-

lement la vertu est ce qu'il y a de plus original parmi les hommes, parce que l'homme vertueux est celui qui a le moins de semblables; c'est pour cela qu'on a dit avec raison que les vrais chrétiens étaient *des hommes singuliers*. La susceptibilité de l'orgueil, portée jusqu'à la démence, ne saurait s'appeler une originalité, sans quoi toute espèce de folie en serait une. A ce genre de folie près, voyez si Rousseau, même d'après ses *Confessions*, n'est pas un homme très-commun. Qu'y a-t-il en effet de plus commun que toutes les petites passions, vaines ou basses, qu'il développe avec une complaisance dont j'ai expliqué ailleurs le principe? Ce qui serait original, ce serait d'avoir été au-dessus de ces passions-là, comme ont été quelques hommes.

Quand Rousseau arriva en Angleterre, où les hommes sont plus connus, plus observés qu'ailleurs, et moins ressemblants les uns aux autres, il excita d'abord une grande curiosité. Elle fut bientôt satisfaite, et fit place à l'indifférence anglaise, qui a beaucoup de l'air du dédain, souvent sans en avoir l'intention. L'homme fut apprécié en un moment, et le résultat de l'analyse ne donna qu'un grand fonds de vanité. Rousseau, que la curiosité flattait, fut mortellement blessé de l'indifférence, et y vit sur-le-champ *une conspiration*. Il prit dès lors tout le pays dans l'aversion la plus complète. Un Anglais, homme de sens, lui adressa, dans les papiers publics, un

petit avis fort sage, mais d'autant plus inutile. *Vous avez cru*, lui dit-il, *que vous fixeriez notre attention, parce qu'il y a en vous quelque chose d'original. Chez nous, c'est un mérite perdu : les originaux courent les rues; il y en a tant, qu'on n'y prend pas garde. Pourquoi s'occuperait-on de vous plus que d'un autre?*

« Et puis, qu'un seul te dise, s'il l'ose : *Je fus* « *meilleur que cet homme-là.* »

Cette parole, adressée à l'Éternel, est certainement le *nec plus ultrà* de l'orgueil humain : on ne connaît rien de cette force. Mais Rousseau oublie qu'au jour du jugement dernier, où il se transporte en idée, il n'y aura plus d'illusion, que la conscience sera un miroir pur, et que chacun s'y verra tel qu'il fut. Ainsi la vertu s'y trouvera naturellement (et Dieu l'a promis) le juge du vice, et la sagesse le juge de la folie, et les condamnés n'auront rien à répondre. Combien d'hommes alors, que Rousseau méprisait peut-être, seront ses juges... et les miens!

« Chacun d'eux *jeta son cœur dans le premier* « *qui s'ouvrit pour le recevoir.* »

Quel style! C'est ce détestable abus des figures, dont les philosophes donnèrent les premiers modèles dans des ouvrages qui d'ailleurs ont du mérite ; c'est cette enflure et cette recherche puériles qui ont achevé dans ce siècle l'extrême corruption du goût, par la malheureuse facilité d'imiter un genre qui en impose à tous les sots.

De Jean-Jacques Rousseau (1).

Ce serait une chose également curieuse et intéressante de suivre, dans tout le cours de la vie de Rousseau, les rapports de son caractère avec ses ouvrages, d'étudier à la fois l'homme et l'écrivain, d'observer à quel point l'humeur et la misanthropie de l'un a pu influer sur le style de l'autre; et combien cette sensibilité d'imagination, qui dans la conduite fait si souvent ressembler l'homme à un enfant, sert à l'élever au-dessus des autres hommes dans ses écrits. C'est sous ce point de vue que le philosophe se plaît à étudier les personnages extraordinaires; et s'il préfère cette recherche instructive à la pompe mensongère du panégyrique, ce n'est pas que la louange lui soit importune, c'est que la vérité lui est chère. S'il veut être le juge des hommes célèbres, ce n'est pas pour en être le détracteur; c'est pour apprendre à connaître l'humanité, qu'il faut surtout observer dans ce qu'elle a produit de grand : ce n'est pas par un sentiment d'orgueil ou d'envie qu'il observe les fautes et les faiblesses; c'est au contraire pour en montrer la cause et l'excuse; et le résultat de cet examen, qui fait voir le bien et le mal nés tous

(1) Extrait du *Mercure de France*, 5 octobre 1778.

deux de la même source, est une leçon d'indulgence.

Mais, quand on serait sûr d'être exactement instruit des faits, et de ne rien donner à l'esprit de parti (deux conditions indispensables pour toute espèce de jugement, et dont pourtant on s'embarrasse fort peu, tant on est pressé de juger), il ne faudrait pas encore choisir le moment où l'on vient de perdre un écrivain célèbre pour soumettre sa mémoire à cet examen philosophique qui ne sépare point la personne et les ouvrages. Le talent, comme on l'a dit ailleurs, n'est jamais plus intéressant qu'au moment où il disparaît pour toujours. Auparavant, on souffrait qu'il fût déchiré pour l'amusement de la malignité, à peine alors veut-on permettre qu'il soit jugé pour l'instruction; et si, pendant la vie, les torts de l'homme nuisent à la renommée de l'écrivain, c'est tout le contraire après la mort : cette renommée couvre tout de son éclat; et la postérité, qui jouit des écrits, prend sous sa protection l'auteur dont elle a recueilli l'héritage. D'ailleurs, il faut l'avouer, ce sentiment est équitable. A l'instant où l'homme supérieur nous est enlevé par la mort, il semble qu'on ne doive rien sentir que sa perte. La tombe sollicite l'indulgence en inspirant la douleur, et il y a un temps à donner au deuil du génie avant de songer à le juger.

Bornons-nous donc à jeter un coup d'œil ra-

pide sur les productions du citoyen de Genève, devenu l'un des ornements de la littérature française.

Il commença tard à écrire, et ce fut pour lui un avantage réel qu'il dut à des circonstances malheureuses. Condamné depuis l'enfance à mener une vie pauvre, laborieuse et agitée, il eut tout le temps d'exercer son esprit par l'étude, et son cœur par les passions; et l'un et l'autre débordaient pour ainsi dire d'idées et de sentiments, lorsqu'il se présenta une occasion de les répandre. Aussi parut-il riche parce qu'il avait amassé long-temps, et cette terre qui était neuve n'en fut que plus féconde.

Communément on écrit trop tôt; et si l'on en excepte les ouvrages d'imagination, dans lesquels les essais sont pardonnables à la jeunesse, comme les premières études à un peintre, il faudrait d'ailleurs étudier lorsqu'on est jeune, et composer lorsqu'on est mûr. L'esprit des jeunes auteurs n'est guère que de la mémoire, leur jugement n'est pas formé, et leur goût n'est pas sûr. Ils affaiblissent les idées d'autrui ou exagèrent les leurs, parce qu'ils manquent également de mesure et de choix. Aussi, tandis qu'il est assez commun de voir à cet âge du talent pour la poésie, rien n'est plus rare que de voir un jeune homme en état d'écrire une bonne page de prose.

Le premier ouvrage de Rousseau est celui qu'il a le plus élégamment écrit, et c'est le moins es-

timable de tous. On sait qu'une question singulière proposée par une académie, et qui peut-être n'aurait pas dû l'être, donna lieu à ce fameux discours qui commença la réputation de Rousseau, et qui ne prouvait que le talent assez facile de mettre de l'esprit dans un paradoxe. Ce discours, où l'on prétendait que les arts et les sciences avaient corrompu les mœurs, n'était qu'un sophisme continuel, fondé sur cet artifice si commun et si aisé de ne présenter qu'un côté des objets, et de les montrer sous un faux jour. Il est ridicule d'imaginer que l'on puisse corrompre son ame en cultivant sa raison. Le principe d'erreur qui règne dans tout le discours consiste à supposer que le progrès des arts et la corruption des mœurs, qui vont ordinairement ensemble, sont l'un à l'autre comme la cause est à l'effet. Point du tout. L'homme n'est point corrompu parce qu'il est éclairé; mais quand il est corrompu, il peut se servir, pour ajouter à ses vices, de ces mêmes lumières qui pouvaient ajouter à ses vertus. La corruption vient à la suite de la puissance et des richesses, et la puissance et les richesses produisent en même temps les arts qui embellissent la société. Or, il est de la nature de l'homme d'user de sa force en tout sens. Ainsi, les moyens de dépravation ont dû se multiplier avec les connaissances, comme la chaleur qui fait circuler la sève forme en même temps les vapeurs qui font naître les orages. Ce sujet, ainsi consi-

déré, pouvait être très-philosophique; mais l'auteur ne voulait être que singulier. C'était le conseil que lui avait donné un homme de lettres célèbre, avec lequel il était alors fort lié. *Quel parti prendrez-vous?* dit-il au Genevois qui allait composer pour l'Académie de Dijon. *Celui des lettres*, dit Rousseau. — *Non, c'est le pont aux ânes. Prenez le parti contraire, et vous verrez quel bruit vous ferez.*

Il en fit beaucoup en effet. Il eut l'honneur assez rare d'être d'abord réfuté par un souverain (1); ensuite il eut le bonheur de trouver, dans un professeur de Nancy, un adversaire très-maladroit. Ainsi, il lui arriva ce qu'il y a de plus heureux dans une mauvaise cause : sa thèse fut célèbre et mal combattue. Il battit avec l'arme du ridicule des adversaires qui avaient raison de mauvaise grace. D'ailleurs, la discussion valait mieux que le discours, et Rousseau se trouvait dans son élément, qui était la controverse. Il vint pourtant un dernier adversaire (M. Bordes, de Lyon), qui défendit la vérité avec éloquence; mais le public fit moins d'accueil à ses raisons qu'aux paradoxes de Rousseau. La même chose arriva depuis lorsque deux excellents écrivains réfutèrent d'une manière victorieuse sa *Lettre sur les spectacles*. Malgré tout leur mérite, suffisamment prouvé d'ailleurs par tant de titres re-

(1) Le feu roi de Pologne, Stanislas.

connus, le public, qui aime mieux être amusé qu'instruit, et remué que convaincu, parut goûter plus les écarts et l'enthousiasme de Rousseau que la raison supérieure de ses adversaires. En général, le paradoxe doit avoir cette espèce de vogue, et entre les mains d'un homme de talent il offre de grands attraits à la multitude: d'abord celui de la nouveauté; ensuite, il est assez naturel que l'auteur à paradoxes mette plus de chaleur et d'intérêt dans sa cause que n'en peuvent mettre dans la leur ceux qui le réfutent. On se passionne volontiers pour l'opinion qu'on a créée; on la défend comme son propre bien, au lieu que la vérité est à tout le monde.

Cependant tel fut l'effet de la première dispute de Rousseau sur les arts et les sciences, que cette opinion, qui d'abord n'était pas la sienne, et qu'il n'avait embrassée que pour être extraordinaire, lui devint propre à force de la soutenir. Après avoir commencé par écrire contre les lettres, il prit de l'humeur contre ceux qui les cultivaient. Il était possible qu'il eût déja contre eux un levain d'animosité et d'aigreur. Ce premier succès, plus grand qu'il ne l'avait attendu, lui avait fait sentir sa force, qui ne se développait qu'après avoir été vingt ans étouffée dans l'obscurité et la misère. Ces vingt ans, passés à n'être rien, pouvaient tourmenter alors son amour-propre dans ses premières jouissances; car, pour l'homme qui se sent au-dessus des au-

tres, c'est un fardeau sans doute que d'en être long-temps méconnu. Rousseau ne commençait que bien tard à être à sa place, et peut-être est-ce là le principe de cette espèce de misanthropie qui depuis ne fit que s'accroître et se fortifier. Il se souvenait (et cette anecdote est aussi certaine qu'elle est remarquable) que, lorsqu'il était commis chez M. Dupin, il ne dînait pas à table le jour que les gens de lettres s'y rassemblaient. Ainsi Rousseau entrait dans le champ de la littérature comme Marius rentrait dans Rome, respirant la vengeance, et se souvenant des marais de Minturnes.

Le *Discours sur l'inégalité* n'était encore qu'une suite et un développement de ses premiers paradoxes, et de la haine qui semblait l'animer contre les lettres et les arts. C'est là qu'il soutint cet étrange sophisme, que l'homme a contredit la nature en étendant et perfectionnant l'usage des facultés qu'il en a reçues. Cette assertion était d'autant plus extraordinaire, que Rousseau lui-même avouait que *la perfectibilité* était la différence spécifique qui distiguait l'homme des autres animaux. Après cet aveu, comment pouvait-il avancer que *l'homme qui pense est un animal dépravé? Il n'est pas bon que l'homme soit seul*, dit l'Être suprême dans les livres de Moïse. Rousseau est d'un avis bien différent; il prétend que l'homme a été rebelle à la nature lorsqu'il a commencé à vivre en société. Il prouve

très-bien et très-éloquemment qu'en établissant de nouveaux rapports avec ses semblables, l'homme s'est fait de nouveaux besoins qui ont produit de nouveaux crimes; mais il oublie que l'homme, en même temps, s'est ouvert une source de nouvelles jouissances et de nouvelles vertus. Il oublie que l'homme ne vit nulle part seul, et que, dans les peuplades les plus isolées et les plus sauvages, il y a des rapports nécessaires et inévitables; d'où il faudrait conclure que ceux mêmes que nous appelons sauvages sont comme nous hors de la nature. Aussi est-il forcé d'en convenir; mais alors comment prouver que l'homme était essentiellement né pour vivre seul? comment prouver qu'un état qui peut-être n'a jamais eu lieu, dont au moins nous n'avons ni aucun exemple ni aucune preuve, était l'état naturel de l'homme? D'ailleurs, ce mot de *nature*, qui est très-oratoire, est très-peu philosophique; il présente à l'imagination ce qu'on veut, et il échappe trop à la définition. Il n'est pas fait pour être employé lorsqu'on raisonne en rigueur, parce qu'alors on s'aperçoit que son acception est vague, et que c'est presque toujours un synonyme imparfait. Rousseau, frappé des vices et des malheurs de l'homme en société, imagina qu'il eût été meilleur et plus heureux, qu'il eût mieux rempli sa destination, si la terre eût été couverte d'individus isolés. Il n'examine pas même si cette supposition est dans l'ordre des

possibles; et, dans le fait, si on l'examinait, elle se trouverait évidemment absurde. Il n'examine pas si, l'homme ayant une tendance irrésistible à exercer plus ou moins ses facultés, il est possible de marquer précisément les limites où cet exercice doit s'arrêter, pour n'être pas ce qu'il appelle *une dépravation;* et si, pressé lui-même de tracer le modèle absolu de l'homme de la nature, il serait bien sûr d'en venir à bout. Rousseau semble dire : « Le mal est parmi les hommes : « c'est leur faute; pourquoi les hommes sont-ils « ensemble? Certes, si chacun était seul, il ne « ferait pas de mal à autrui. » Je demande si ce sont là des idées raisonnables.

Il n'y a de rapine, de brigandage, de violence, que parce qu'il y a des propriétés. Rousseau, qui veut que ce soit toujours l'homme qui ait tort, et jamais la nature, comme si, philosophiquement parlant, l'homme, et tout ce qui est de l'homme, n'était pas dans la nature, c'est-à-dire, dans l'ordre essentiel des choses; Rousseau prétend que la propriété est un *droit de convention.* Certes, c'est un droit naturel, ou jamais ce mot n'a eu de sens. Quand il n'y aurait que deux hommes sur la terre, et que l'un des deux, rencontrant l'autre, voudrait lui ôter le fruit qu'il aurait cueilli, le gibier qu'il aurait tué, et la peau de bête qui le couvrirait, celui qui défendrait ces propriétés les défendrait en vertu d'un droit très-naturel, antérieur à toute police, et né seule-

ment du sens intime. Rousseau démontre très-bien que de la propriété naissent de très-grands maux; mais il oublie ce qui est tout aussi évident, que, s'il n'y avait point de propriété, il y aurait de bien plus grands maux encore; que, non-seulement toute société serait dissoute, ce qui, à la vérité, ne serait pas un très-grand mal dans son système, mais que les hommes ne se rencontreraient plus que pour se faire la guerre; ce qui est justement le mal qu'il voudrait éviter.

Quelle est l'origine de tous ces paradoxes insoutenables? L'oubli d'une vérité très-simple, à laquelle ne peuvent pas s'accoutumer les imaginations ardentes, entêtées de la chimère d'un optimisme impossible, mais à laquelle pourtant la réflexion ramène toujours; c'est que l'homme, étant à la fois essentiellement perfectible et essentiellement imparfait, doit également être porté à acquérir, et nécessité à abuser. S'il lui était donné d'avoir quelque chose d'incorruptible, ce ne serait plus une qualité humaine, ce serait un attribut de la divinité. Il résulte que, bien loin de vouloir remédier à l'abus en détruisant l'usage, il faut, au contraire, essayer de réformer l'abus par un usage mieux entendu; et c'est l'ouvrage de la vraie philosophie: non celle qui égarait Rousseau lorsqu'il employait tant d'art et d'esprit à soutenir ses hypothèses brillantes et erronées, mais celle qui l'enflammait de l'amour

du genre humain, lorsqu'il composait son chef-d'œuvre d'*Émile*.

Le monde est bien vieux, disent les physiciens : cela peut être ; mais, à considérer les révolutions que le globe a dû éprouver, l'homme est peut-être encore bien neuf. A voir combien il y a peu de temps qu'une partie des nations connues est sortie de la barbarie, combien croupissent encore dans l'ignorance, combien, parmi celles mêmes qui ont fait le plus de progrès, on s'est peu occupé jusqu'ici des moyens de rendre l'homme meilleur et plus heureux, on peut croire que la philosophie a beaucoup à espérer, parce qu'il lui reste beaucoup à faire.

Au surplus, le *Discours sur l'inégalité*, quoique fondé sur un système d'erreurs, comme le *Discours sur les sciences*, était bien supérieur à ce premier essai de l'auteur. Ici se faisait sentir une bien plus grande force d'idées et de style. Le morceau sur la formation des sociétés était d'une tête pensante, et l'on apercevait déja ce mélange d'une philosophie vigoureuse et d'une éloquence entraînante, qui depuis ont caractérisé les ouvrages de Rousseau. A la suite d'un faux principe, il amène une foule de vérités particulières, dont il porte le sentiment dans l'ame de ses lecteurs. En le lisant, il faut s'embarrasser peu du fond de la question, et saisir toutes les beautés qui se présentent à l'entour ; et ce serait le

lire comme il a écrit, s'il était vrai, comme on le lui a reproché, d'après ses premiers paradoxes, qu'en effet il se jouât de la vérité, et qu'il ne songeât qu'à faire briller son esprit. Mais j'ai peine à supposer dans un si grand écrivain ce défaut de bonne foi, qui diminuerait trop le plaisir que j'ai à le lire. Il se peut qu'en effet l'amour de la singularité ait influé sur le choix de ses premières opinions; mais il est très-possible qu'en les soutenant il s'y soit sincèrement attaché, et que la contradiction même n'ait servi qu'à l'y affermir. Pour les têtes aussi vives que la sienne, s'échauffer, c'est se convaincre.

N'oublions pas que ce *Discours sur l'inégalité*, quoique fort au-dessus du *Discours sur les sciences*, ne fut point couronné. Ce fut M. l'abbé Talbert qui eut le prix. Je ne connais point son ouvrage; mais, sans vouloir lui rien disputer de son mérite, en lisant les discours qui lui ont valu des couronnes dans les académies de province, il est difficile de croire qu'il ait fait un meilleur ouvrage que celui de Rousseau.

La *Lettre sur la musique* avait encore pour base un paradoxe. Il y soutenait que les Français ne pouvaient pas avoir de musique. Il donnait en même temps *le Devin du Village*, petit drame plein de grace et de mélodie, qui eut un succès prodigieux. On a remarqué que le charme de cet ouvrage naissait surtout de l'accord le plus parfait entre les paroles et la musique, ac-

cord qui semblerait ne pouvoir se trouver au même degré que dans un auteur qui, comme Rousseau, aurait conçu à la fois les vers et le chant; mais ceux qui savent que le fameux *duo* de *Silvain*, l'un des beaux morceaux d'expression dont notre musique théâtrale puisse se glorifier, n'est pourtant qu'une parodie, et que le poëte travailla sur des notes; ceux-là concevront qu'il est possible que le poëte et le musicien n'aient qu'une même ame, sans être réunis dans la même personne.

Quoique la *Lettre sur la musique* eût le défaut de porter tout à l'extrême, quoique les compositions de Duni, de Philidor, de Monsigni, les chefs-d'œuvre de Grétry, chantés dans toute l'Europe, et admirés en Italie, et, en dernier lieu, les opéra de M. Gluck, aient réfuté le système de Rousseau; cependant cette lettre, que produisit la querelle des Bouffons, contribua, ainsi qu'eux, à faire connaître en France les principes de la bonne musique, et les défauts de la nôtre. Elle excita un grand soulèvement parmi les partisans de l'opéra français; et l'animosité fut poussée jusqu'à ôter les entrées de ce spectacle à l'auteur du *Devin du Village*, quoiqu'on n'en eût pas le droit. On fut sur le point d'intéresser le gouvernement dans la querelle; et, ne pouvant faire traiter Rousseau en criminel d'état, on le brûla du moins en effigie sur le

théâtre de l'opéra, et la haine applaudissait à ces farces aussi indécentes que ridicules.

On sait qu'il composa depuis un *Dictionnaire de musique*, dans lequel il refondit les articles qu'il avait insérés sur cette science dans le grand ouvrage de l'*Encyclopédie*. Il y prouve en plus d'un endroit que, lorsqu'on a du génie, on en peut mettre même dans un livre élémentaire. A l'égard de sa doctrine sur la musique théâtrale, elle est précisément l'opposé de celle que veulent introduire aujourd'hui de nouveaux législateurs, qui n'ont pas tout-à-fait les mêmes droits ni la même autorité que lui. Il veut absolument faire régner sur le théâtre ce genre de musique qu'ils veulent reléguer dans les concerts. Il soutient, d'un bout à l'autre de son livre, avec toute la chaleur de la persuasion intime, que la puissance de la musique réside principalement dans le chant régulier, dans la mélodie des airs dramatiques. On a prétendu qu'il s'était rétracté depuis; mais ce qu'il a imprimé est un peu plus sûr que ce qu'on lui fait dire.

Après ces différentes excursions, Rousseau parut vouloir rassembler sa philosophie, ses querelles et ses amours dans l'espèce d'ouvrage qu'on lit le plus, dans un roman; car en effet *la Nouvelle Héloïse* semblait n'être qu'un prétexte pour réunir dans un même cadre les lambeaux d'un portefeuille. Il est vrai qu'il y en a de bien pré-

cieux ; on y remarque des morceaux de passion et de philosophie également admirables ; et M. de Voltaire, grand maître et grand connaisseur en fait de pathétique, M. de Voltaire, qui ne regardait pas *la Nouvelle Héloïse* comme un bon livre, avait distingué plusieurs lettres qu'il eût voulu, disait-il, en arracher. J'ai dit ailleurs (1) ce que je pensais de cet ouvrage, considéré comme roman. Il fut lu ou plutôt dévoré avec une extrême avidité. C'est, de tous ceux de l'auteur, celui qui eut le plus de vogue et qui prête le plus à la critique. Le mariage de l'héroïne est révoltant, le caractère de mylord Édouard est une caricature, et ses amours en Italie une énigme. La satire de l'opéra de Paris, et surtout celle des femmes françaises, est outrée, et tombe dans la déclamation. L'ouvrage en lui-même est un tout indigeste; mais puisque ses défauts ne l'ont pas fait oublier, ses beautés le feront vivre.

Émile est d'un ordre plus élevé : c'est là surtout, en mettant à part ce que le christianisme peut y trouver de répréhensible, qu'il a mis le plus de véritable éloquence et de bonne philosophie. Ce n'est pas que son système d'éducation soit praticable en tout; mais dans les diverses situations où il place Émile, depuis l'enfance jusqu'à la maturité, il donne d'excellentes leçons,

---

(1) Tome XIV, chapitre 3, *Romans*, page 280 et suivantes.

et partout la morale est en action, et animée de l'intérêt le plus touchant. Son style n'est nulle part plus beau que dans *Émile*.

Les prêtres, qui avaient cru voir leur ennemi dans Rousseau, s'étaient bien trompés, et ils s'en sont aperçus depuis. Les imaginations sensibles sont naturellement religieuses, et Rousseau l'a prouvé plus que personne. Cette qualité domine dans tous ses écrits. C'est elle qui, dans *la Nouvelle Héloïse*, donne à l'appareil des cérémonies et à la sainteté d'un temple tant de pouvoir sur l'ame de Julie; qui, dans la profession de foi du vicaire savoyard, le ramène par sentiment à des mystères que sa raison ne peut admettre; qui, dans tout ce morceau, répand tant de charmes sur les consolations attachées aux idées d'un avenir.

Cette même sensibilité semble éclairer sa raison et la rendre plus puissante, lorsqu'il plaide dans ce même livre la cause de l'enfance trop long-temps opprimée parmi nous. Quoique j'aie déja rendu témoignage ailleurs aux obligations importantes que nous lui avons à cet égard, je ne puis me refuser au plaisir de rappeler ici un des titres qui doivent rendre sa mémoire chère et respectable, et le placer parmi les bienfaiteurs de l'humanité. Il ne m'arrive jamais de rencontrer de ces enfants, qui semblent d'autant plus aimables qu'ils sont plus heureux, que je ne bénisse le nom de Rousseau, qui nous a procuré

un des plus doux aspects dont nous puissions jouir, celui de l'innocence et du bonheur. C'est Rousseau qui a délivré des plus ridicules entraves et de la plus triste contrainte un âge qui ne peut avoir toutes ses graces que lorsqu'il a toute sa liberté, et de qui l'on peut dire (avec les restrictions convenables) qu'on peut lui laisser tout faire, parce qu'il ne peut pas nuire, et tout dire, parce qu'il ne peut pas tromper.

Émile causa tous les malheurs de Rousseau. Il paraît que le plus sensible de tous fut la condamnation de son livre, et celle du *Contrat social*, par le conseil de Genève. Bien des gens mettent ce *Contrat social* au-dessus de tout ce qu'a fait Rousseau, pour la force de tête et la profondeur des idées. Quoi qu'il en soit, ces deux ouvrages parurent dangereux à la république dont il était citoyen; et Rousseau, se croyant injustement outragé par sa patrie, qu'il se flattait, non sans fondement, d'avoir honorée, abdiqua son droit de bourgeoisie et son titre de citoyen, vengeance légitime et noble, et qui appartenait à un homme supérieur. Il ne parut pas également irréprochable, lorsqu'il publia, dans la suite, les *Lettres de la Montagne*, qui fomentèrent les troubles de Genève, et aigrirent des esprits déja trop échauffés. Son livre devint l'étendard de la discorde, et l'évangile des mécontents. On prétendit qu'ayant renoncé à sa patrie, il n'avait plus le droit de prendre parti dans les

querelles qui la divisaient. Mais cette interdiction absolue n'est-elle pas un peu rigoureuse? Si Rousseau voyait des vices essentiels dans l'administration de la république, si son livre pouvait contribuer à la réformation de l'état, était-il coupable de l'avoir publié? La discorde est un mal, sans doute; mais, quand elle doit produire la liberté, c'est un mal nécessaire chez les peuples qui ont le droit d'être libres. Rousseau écouta sans doute la vengeance qui l'animait contre ceux qui l'avaient condamné; mais si en effet cette condamnation fut illégale, si les citoyens protestèrent contre l'arrêt du conseil, si cet arrêt et les *Lettres de la Montagne* hâtèrent le moment d'une révolution qui tendait à améliorer le gouvernement, Rousseau a fait un bien réel; et ses *Lettres de la Montagne* sont alors l'ouvrage que les Genevois doivent le plus aimer.

Je ne parlerai point de quelques autres morceaux détachés sur *l'Imitation théâtrale, sur la Paix perpétuelle, sur l'Économie politique;* d'une lettre à M. de Voltaire sur la Providence, etc. Il n'y a rien de ce qu'a fait Rousseau qui ne mérite d'être lu, et qui ne le soit avec plus ou moins de plaisir.

Cet écrivain dut avoir et il a encore beaucoup d'enthousiastes parmi les femmes et les jeunes gens, parce qu'il parle beaucoup à l'imagination. Il est jugé plus sévèrement par la raison des hommes mûrs; mais sa place est belle, même

au jugement de ces derniers. Il plaît aux femmes, quoiqu'il les ait fort maltraitées. Comme elles ne le sont guère que par des hommes très-passionnés pour elles, le pardon est dans la faute même. Rousseau, malgré les injures qu'il leur dit, a près d'elles le premier de tous les mérites, celui de les aimer, et satisfait le premier de leurs besoins, celui des émotions.

On a voulu comparer Rousseau à Voltaire, à qui l'on comparait aussi, pendant un temps, Crébillon, Piron et d'autres écrivains. Celui à qui l'on oppose tous les autres est incontestablement le premier.

Laissons là cette manie trop commune de rapprocher des hommes qui n'ont aucun point de contact. Laissons Voltaire dans une place qui sera long-temps unique; contentons-nous de placer Rousseau parmi nos plus grands prosateurs. C'est au temps, à la postérité, à marquer le rang qu'il doit occuper dans le petit nombre d'hommes qui ont joint à une tête pensante une imagination sensible, et l'éloquence à la philosophie.

Les deux auteurs dont Rousseau paraît avoir le plus profité, sont Sénèque et Montaigne. Il a quelquefois les tournures franches et naïves de l'un, et l'ingénieuse abondance de l'autre; mais, en général, ce qui distingue son style, c'est la chaleur et l'énergie. Cette chaleur véritable a fait une foule de mauvais imitateurs qui n'en

avaient que l'affectation et la grimace, et qui, en répétant sans cesse ce mot, devenu parasite, ne mettaient plus aucune différence entre la déraison et la chaleur; et l'on ne sait jusqu'où cet abus aurait été porté, si l'on n'en eût pas fait sentir le ridicule.

Rousseau a composé les Mémoires de sa vie. Beaucoup de gens en ont entendu la lecture. On dit que plusieurs personnes y sont maltraitées, mais pas une autant que lui. Il se peut que l'on mette à avouer ses fautes l'amour-propre que l'on met communément à les dissimuler; et médire de soi est encore une manière d'être extraordinaire, concevable dans un homme qui a voulu être singulier.

Pour l'histoire de la Philosophie du dix-huitième siècle.

Les grands, dépouillés de l'autorité qui n'appartenait plus qu'aux places, ambitionnèrent avant tout la richesse, dont les jouissances pouvaient seules remplacer celles du pouvoir. Celles-ci maintiennent au moins dans l'ame une certaine hauteur qui s'accorde avec celle de la naissance et du rang; les autres, au contraire, rabaissent l'ame et l'amollissent: leurs effets tiennent de leur principe; la cupidité n'a rien de noble. Pour obtenir les graces qui enrichissent, il faut au moins l'habitude des complaisances plus ou

moins serviles : pour traiter les affaires d'argent qui promettent de grands profits, il faut descendre à l'esprit mercantile, bon en lui-même quand il est à sa place, mais qui, n'étant purement que de l'intérêt, est le contraire de toute élévation. Il a d'ailleurs un contre-poids naturel dans ceux qui s'en occupent par état, la vie active et laborieuse, qui éloigne de la dissipation. Il n'a point ce contre-poids dans les grands, lorsqu'ils ne sont plus que de riches oisifs. La plus grande affaire alors est la recherche du plaisir et la crainte de l'ennui. De là, cette étude approfondie de la mollesse, du luxe et de l'amusement, devenue généralement l'occupation presque unique de cette classe d'hommes qui semblait ne connaître plus d'autre privilége de la grandeur que d'exister pour jouir : double erreur et double désordre ; car la vie humaine n'a point assez de plaisirs pour se passer de travail, et les plaisirs eux-mêmes ne peuvent se diversifier assez, en se répétant, pour se perpétuer sans dégoût. Qu'arrivait-il ? Ceux de ces plaisirs dont l'attrait est le plus délicat, le plus varié, et offre le plus de ressources, ceux de l'esprit, dûrent bientôt tenir une grande et trop grande place dans un monde qui avait de l'éducation et de la vanité. Ceux-là sont de nature à ce qu'on en jouisse d'autant plus qu'on s'y connaît mieux ; et pour apprendre à s'y connaître, il fallut fréquenter davantage ceux qui les donnent, ceux

qui en sont les meilleurs juges et les meilleurs modèles, les gens de lettres. On les avait vus parfaitement à leur place dans le dernier siècle, sous un gouvernement porté à honorer et à récompenser volontiers les talents qu'il ne pouvait ni craindre ni envier, et qui étaient satisfaits d'une juste considération et d'une honnête aisance. Ils ne rougissaient pas d'être protégés par la puissance suprême, également protectrice de tous les ordres de citoyens. Ils s'en faisaient même honneur, et avec raison, puisque tous les honneurs, dans une monarchie, dérivaient de la même source, et que Racine et Boileau étaient distingués par l'accueil de Louis XIV, en proportion de la nature de leurs talents, tout comme Catinat et Villars. Mais tout se désordonna quand cette proportion fut presque effacée, soit en réalité, soit en prétention. Louis XIV avait montré beaucoup de jugement quand il répondit si gaiement à ce courtisan qui trouvait fort étrange que Boileau prétendît se connaître en vers mieux que le roi : *Oh! pour cela j'avoue que Boileau a raison.* C'était garder sa place de roi, et laisser à Boileau sa place de poëte. Chacun des deux y gagnait, et tout était bien; car rien n'est bien qu'à sa place. Mais rien n'y fut plus quand les grands, à force de vouloir s'amuser, et ne s'amusant plus qu'à force d'esprit, l'esprit se trouva enfin partout ce qu'il n'est et ne doit être nulle part, excepté à l'Académie,

c'est-à-dire, au premier rang; non sans doute dans l'ordre politique, ce qui était impossible; mais au moins dans l'ordre social, ce qui était très-pernicieux, comme on l'a dû voir enfin quand cette prééminence d'opinion dans l'ordre social a renversé l'ordre politique. En effet, cet amour-propre mal entendu, cette vanité effrénée devait gâter à la fois et les gens de lettres et les gens du monde, surtout nos *philosophes* d'un côté, et les grands de l'autre. Ceux-ci voulant être au niveau des premiers en réputation d'esprit, tombèrent nécessairement fort au-dessous du rang qui leur était propre, sans atteindre à celui qu'ils affectaient. Ceux-là, déja naturellement impérieux dans leur langage, dominateurs dans leurs livres, ne virent, dans la nouvelle ambition des grands qui venaient se confondre avec eux, que le nouveau triomphe de la raison, qui faisait reconnaître enfin dans la science et le talent d'écrivain la première puissance de l'univers.

EXTRAIT

D'UN PLAN SOMMAIRE D'ÉDUCATION PUBLIQUE

ET D'UN NOUVEAU COURS D'ÉTUDES,

Publié en janvier 1791, dans le *Mercure de France.*

On convient assez généralement que le plan de notre éducation des colléges est vicieux sous plusieurs rapports ; il n'est pas distribué suivant tous les degrés de nécessité ou d'utilité, suivant la portée des différents âges, suivant le prix inestimable qu'il faut attacher aux années de l'adolescence et de la jeunesse ; il manque de parties essentielles ; il donne trop à celles qui le sont moins. On opposerait vainement à ces reproches le mérite reconnu de plusieurs des maîtres, la célébrité où sont parvenus quelques élèves. N'établissons rien sur des exceptions, et voyons si, en consultant la nature et l'expérience, nous n'obtiendrons pas des résultats qui remédieraient, autant qu'il est possible, à la plupart des abus. L'on peut aspirer en ce genre à un meilleur état de choses. Ne reprochons rien à ceux qui se conduisaient d'après celui qu'ils devaient suivre, et

contentons-nous de reconnaître que les premiers éléments de notre éducation doivent être refondus.

Je propose que, dans chaque paroisse suffisamment nombreuse (comme on voudra l'arbitrer), soit composée de plusieurs hameaux, soit faisant partie d'une ville, il y ait un homme choisi par l'administration de département (car je ne crois pas que les communes aient les connaissances nécessaires pour un pareil choix); que cet homme, dont les honoraires seront aussi réglés et payés par le département, soit chargé de tenir ce que j'appelle *les premières écoles*. On n'y entrera pas avant quatre ans révolus, et les exercices dureront jusqu'à neuf accomplis. Dans les deux premières années, on n'apprendra qu'à lire, à écrire, l'arithmétique et le catéchisme de la religion. Pendant les trois autres années, en continuant toujours à perfectionner les enfants dans la lecture, l'écriture et l'arithmétique, on leur apprendra, proportionnellement au progrès de leur raison et de leur mémoire, la géographie, surtout celle de leur pays, et le *Catéchisme de la morale*. Cet ouvrage est encore à faire; mais il faut qu'on le fasse, et sûrement on le fera. C'est dans ce période de trois ans que la tête des enfants se fortifie par degrés, qu'ils acquièrent des idées, qu'ils s'accoutument à les lier de manière à en tirer des raisonnements. On aurait tort de croire que les idées que suppose la morale soient au-dessus de cet âge. Il est en état de les suivre

et de les comprendre, pourvu qu'on les lui présente dans un ordre clair et méthodique, avec des définitions justes et précises; des expressions propres, et en observant toujours de conduire l'enfant du plus connu au moins connu. Tout dépendra, comme on le sent bien, de la manière dont cet ouvrage élémentaire sera composé, et du talent du maître pour l'expliquer. S'il est tel qu'il doit être, il sera cent fois plus accessible à l'intelligence des enfants que la métaphysique de la grammaire et de la syntaxe, l'une des plus abstraites et des plus déliées qu'il puisse y avoir, qui fatigue et embarrasse souvent les hommes mûrs, puisqu'ils n'en ont pas encore uniformément résolu toutes les difficultés, et tellement au-dessus de l'âge où l'on met d'ordinaire les rudiments entre les mains de l'enfance, qu'il est de fait que, ne pouvant s'approprier par le raisonnement ces principes abstraits, elle ne les apprend jamais que par la répétition machinale des mêmes actes, à force de temps et de mémoire, et que souvent encore on arrive à la fin des études sans avoir une connaissance réfléchie de ces premières règles qu'on a si long-temps balbutiées.

Les enfants, au contraire, ont naturellement la perception des idées de justice : on peut donc leur faire entendre et graver dans leur pensée, comme dans leur mémoire, les principes de la morale, pourvu qu'on sache les dépouiller d'un langage trop abstrait, et surtout qu'on les accou-

tume à s'attacher à ces idées de justice et à en avoir le sentiment, en les pratiquant à leur égard, et en leur faisant une habitude de s'y conformer. C'est dire assez qu'il faut bannir de l'éducation ce despotisme grossier qu'on a nommé *pédantisme*, et y subsistuer une autorité toujours raisonnée. Les enfants aiment qu'on raisonne avec eux: c'est leur faire croire qu'ils sont déja ce qu'ils ont toujours envie d'être, de *grandes* personnes. Il importe de les soumettre à l'obéissance la plus exacte, mais toujours en leur démontrant la nécessité de les punir suivant l'exigence des cas, mais jamais par la force, et toujours par des privations, par la honte, par un petit surcroît de travail. Je recommanderais ici une méthode déja usitée dans quelques pensions, et empruntée des anciens Perses; c'est de faire de temps en temps les enfants juges de leurs camarades, soit dans le cas d'une querelle, soit dans le cas d'une faute. On ne saurait croire combien cette méthode a d'avantages: elle dirige leur jugement, les habitue à se faire une autre opinion de la justice, à sentir le besoin de la réciprocité des devoirs. Ils se tromperont quelquefois, mais ce ne sera pas le plus souvent; et, soit que le maître applaudisse à leur sentence, soit qu'il la réforme, il y aura toujours à gagner pour eux. Et puis, combien on élèvera ces ames neuves, quand on leur montrera ces premiers exercices de leur raison comme le prélude des fonctions qu'ils sont tous dans le cas

de remplir un jour en élisant ou jugeant leurs concitoyens; quand on leur dira que, graces au gouvernement sous lequel ils sont nés, c'est ainsi qu'ils seront toujours régis par les règles de l'équité, par la loi, c'est-à-dire, par l'énoncé de la volonté générale, convenue et sanctionnée!

Je n'ignore pas que la plupart de ces documents ont été indiqués, qu'ils sont ceux de tous les bons esprits; mais apparemment on ne me suppose pas la puérile prétention du nouveau et de l'extraordinaire, quand il s'agit de l'utile. Ils entraient dans le plan que je trace.

En leur apprenant la géographie, on peut (et nous avons des livres propres à cet usage) confier à leur mémoire naissante des traits d'histoire à leur portée, relatifs aux cantons qu'on leur montrera sur la carte, surtout ceux qui rappellent le souvenir des hommes qui ont bien mérité de leur patrie. Ce sera pour eux un éveil de curiosité, en attendant l'époque où ils pourront étudier l'histoire.

Je passe maintenant à ce que j'appelle *les grandes écoles*, c'est-à-dire, aux études des colléges. Je suppose et je désire qu'on les conserve: je n'ai pas la manie de détruire sans nécessité; je crois même qu'elle règne trop aujourd'hui. C'est toujours une nécessité fâcheuse que celle de détruire; elle a un inconvénient général qu'on ne peut nier, c'est que l'on connaît par expérience les vices et les avantages de ce qui était,

et qu'on ne peut connaître que par la théorie ce qui sera. Or, dans tout ce qui dépend de l'action des hommes, la théorie est toujours moins sûre que l'expérience. Cette réflexion doit inspirer une sage réserve; il s'ensuit que la destruction est indispensable seulement lorsque la chose est radicalement vicieuse et incurable, et lorsqu'il est démontré par le fait que rien ne peut être pire que ce qui était. Mais il faut craindre aussi que le désir de tout renverser ne soit une prétention ambitieuse et vaine, qui tienne plus à l'amour du nouveau qu'à la connaissance du bon. Il y a des gens qui ne respirent que ruines, afin de donner des plans de construction, comme quelques architectes ne demandent qu'à abattre pour rebâtir. Je ne serais pas surpris que les gens profonds qui ont demandé si les académies étaient *nécessaires* voulussent aussi détruire les colléges. Cette manière d'opiner est toujours saillante : il y a là-dessus beaucoup de phrases à faire bien ou mal; mais il ne s'agit pas de ce qui est bon à dire, il s'agit de ce qui est bon à faire. On a vu, par ce que j'ai dit ci-dessus, que je n'ignore pas en quoi pèche principalement l'éducation des colléges; mais je crois qu'on peut les conserver sans danger, en réformant dans plusieurs parties le régime des études. Voici, sauf meilleur avis, ce que je proposerais.

Je voudrais que l'on conservât les universités établies en France. Toutes sont plus ou moins

dotées, soit par l'État, soit par des fondations particulières. Je n'entre point dans le détail de ce qu'on appelle *les bourses*, fondation de bienfaisance dont l'utilité est reconnue, et qui assure à beaucoup de jeunes gens sans fortune une subsistance à peu près gratuite, jusqu'à ce qu'ils soient à portée de prendre un état. Si l'emploi de ces bourses peut être mieux réparti, c'est ce que je n'ai pas examiné.

Je désirerais plusieurs changements dans la formation de l'université de Paris. On sait qu'elle est composée de quatre *nations*. Cette division est ridicule en elle-même. Les Picards et les Normands ne sont que des Français, et il est étrange qu'il y ait une *nation d'Allemagne* dans l'université parisienne. On y compte aussi quatre *facultés* : je ne voudrais pas plus de *facultés* que de *nations*. Le droit et la médecine doivent, selon moi, former des écoles particulières, indépendantes des écoles destinées à l'éducation générale. Je ne fais entrer dans celles-ci que ce que doit ou peut apprendre tout homme que l'on veut bien élever. S'il veut être légiste ou médecin, c'est une autre affaire; il ne faut y songer qu'après le cours d'études, regardées comme utiles à tout le monde.

Je supprimerais la *faculté* de théologie, et je ne crois pas qu'on me reproche cette fureur destructive que j'ai moi-même improuvée; mais il est bien temps que l'on cesse de disputer sur une

religion divinement révélée depuis dix-huit siècles. Dieu l'a établie ; l'Église en est la dépositaire; elle subsistera jusqu'à la fin des siècles : *l'Enfer ne prévaudra point contre elle ;* Dieu lui-même l'a dit. Les séminaires suffisent pour y apprendre à connaître l'Écriture, la tradition, la doctrine des pères et des conciles, et tout ce qui concerne les fonctions du ministère ecclésiastique ; en un mot, ce qu'on appelle la théologie *positive.*

Je conserverais la place de recteur avec tous les honneurs académiques dont il jouit : il n'y a pas de mal qu'il y ait un chef des études, et un chef dont la place soit honorée ; les jeunes gens en auront une plus grande idée de ces mêmes études et de leur importance. Il ne serait pas inutile qu'il visitât tous les mois les colléges, et qu'on lui présentât les élèves les plus distingués en chaque genre. Il y a un ordre d'idées attachées à chaque état, et, pour de jeunes étudiants, une parole d'encouragement de M. le recteur peut et doit être un ressort d'émulation.

Je composerais le conseil du recteur de deux *visiteurs généraux*, élus tous les trois ans dans les assemblées de l'université, et chargés avec lui de l'inspection des études, pour en rendre compte aux commissaires municipaux à qui ce département serait attribué. J'y joindrais un greffier, un bibliothécaire, un syndic chargé des détails d'administration, et les principaux des colléges. Tous ces membres du tribunal se-

raient éligibles de la même manière et pour le même temps, et payés suivant ce qui serait arbitré.

Il y a beaucoup trop de congés. Deux soirées par semaine, les dimanches et fêtes, doivent suffire au délassement nécessaire dans des études dont la distribution, telle qu'elle est depuis long-temps établie, ne peut jamais excéder les forces ni des maîtres ni des disciples. Il faut absolument retrancher, comme un abus, ces congés extraordinaires qui reviennent à tout propos, et ne pas permettre aux principaux des colléges d'en donner, comme ils font, de leur propre autorité. Une loi générale doit être portée à ce sujet, et maintenue par le tribunal. Les années d'éducation sont d'un prix qu'on ne sent pas assez; et un des grands avantages de cette époque de la vie et de l'instruction publique, c'est l'heureuse obligation d'employer le temps que dans la suite on prodigue si facilement.

Abolissons, par la même raison, l'usage que j'ai vu établi dans plusieurs colléges, de commencer les vacances par trois jours entiers de récréation. Cela n'est bon à rien, car les jeunes gens ne peuvent supporter si long-temps, ni la fatigue du jeu, ni le poids de l'oisiveté. Réduisons les congés d'une journée entière à trois, dont deux sont trop solennels parmi les écoliers pour qu'il soit possible de les leur ôter, le Landy et la Saint-Nicolas : ce sont de vieilles fondations qu'il faut respecter.

Je fixe à neuf ans accomplis l'âge où l'on peut être admis aux études des colléges. Je ne pense pas que l'on doive avant cet âge commencer l'étude des langues anciennes. Ce ne peut être que dans la vue de se débarrasser d'enfants dont on ne sait que faire chez soi qu'on les envoie à cinq ou six ans balbutier des termes de grammaire et des mots latins, en septième, en sixième, en cinquième, en quatrième; et l'on a pu voir ci-dessus que j'ai pourvu aux moyens de les occuper plus utilement jusqu'à neuf ans. Si je les appelle plus tard à ce genre d'instruction, c'est afin que la durée en soit à la fois plus courte et mieux remplie. A neuf ans, on peut communément entendre les éléments d'une syntaxe quelconque, les appliquer par le raisonnement, et par conséquent y faire des progrès beaucoup plus rapides et plus faciles; au lieu que l'enfance, en parcourant ces échelons qui se touchent, depuis la septième jusqu'à la quatrième inclusivement, fait en beaucoup de temps fort peu de chemin, et, n'étudiant rien autre chose que le rudiment latin, ne met dans sa tête que des mots le plus souvent mal appris.

Ce n'est pas que je sois, à beaucoup près, de l'avis de ceux qui répètent sans réflexion que le latin n'est bon à rien. Ils en jugent par le peu de parti qu'en ont tiré le plus souvent ceux que nous voyons sortir des colléges. Mais ils devraient songer d'abord que cet inconvénient peut naître

du peu de disposition naturelle que beaucoup d'élèves apportent à l'étude des langues savantes, et ce n'est pas par eux qu'il faut juger de l'importance de cette étude; ensuite, que le peu de progrès que la plupart y ont fait vient aussi de ce qu'on la leur a fait commencer dans l'enfance, pour qui cette espèce d'étude abstraite a naturellement peu d'attrait. J'en ai vu beaucoup qui ne faisaient rien en troisième et en rhétorique, précisément parce qu'ils avaient eu le temps de se dégoûter, dans les premières classes, d'un genre de leçon qu'ils ne pouvaient ni comprendre ni aimer. J'en ai vu qui, à douze ou treize ans, ayant de l'esprit naturel, commençaient à regretter, en rhétorique, en écoutant les auteurs anciens, qui commençaient à leur plaire davantage, de n'être pas à portée de les bien entendre : mais le mal était fait; ils ne pouvaient plus être au niveau de la classe, qui ne se trouvait jamais que celui d'un petit nombre d'écoliers distingués, la plupart redevables de leur supériorité à l'avantage de deux ou trois années; ce qui, à cette époque, est très-considérable.

Ne jugeons donc de l'utilité du latin, ni par ceux qu'on en a dégoûtés en faisant d'un rudiment le fléau de leur enfance, ni par ceux qui n'ont reçu de la nature aucune aptitude aux connaissances littéraires. Voyons les choses sans préjugé, et nous conviendrons que cette étude

ne peut pas être séparée d'une éducation libérale et bien entendue. Je ne m'appuierai pas d'un fait reconnu, qu'il n'a pas existé parmi les modernes un seul homme du premier ordre, dans les lettres, dans les sciences, dans la magistrature, dans le ministère ecclésiastique, qui n'ait été un excellent humaniste : laissons les faits, de peur que l'on ne chicane sur l'application et les conséquences; examinons les principes. Quel est celui sur lequel est appuyée parmi nous l'étude des anciens dans l'éducation? Sur ce qu'étant les meilleurs modèles dans les arts de l'esprit, c'est sur eux qu'il convient de former l'intelligence et le goût, et de modeler les travaux de la jeunesse. Ce principe ne saurait être raisonnablement contesté. C'est celui que suivaient les Romains, chez qui tout homme bien élevé étudiait les lettres grecques. Pourquoi les Grecs, au contraire, n'étudiaient-ils que leur langue? C'est qu'avant eux il n'y avait point de modèles connus; ils en ont servi au monde entier: et il ne s'agit pas ici d'examiner pourquoi cet honneur, qui devait nécessairement appartenir à quelque peuple, a été l'apanage de celui-là. Ce qui est de fait, c'est que tout ce que nous savons, nous le tenons des anciens. Dira-t-on que nous sommes devenus assez riches dans notre langue pour nous passer de ce qu'ils ont produit dans la leur? Mais d'abord, que gagnerions-nous donc à nous passer des richesses qui sont

sous nos mains? Pourquoi ne voudrions-nous connaître que par des traductions, la plupart très-défectueuses, et toutes nécessairement inférieures, cette foule d'écrivains fameux qui ont servi à former les nôtres? On demande quelquefois, sans trop savoir ce qu'on dit : À quoi sert le latin, qu'on ne parle plus? Je réponds : A former de toute manière, et sous tous les rapports, l'esprit, la raison, le goût de la jeunesse étudiante. Ne dirait-on pas que, dans les études, et surtout dans le plan que je propose, on n'apprend que des mots en apprenant le latin, comme un militaire n'apprend l'allemand que pour se faire entendre quand il fait la guerre en Allemagne? Oubliez-vous qu'en ne proposant cette étude qu'à un âge où l'intelligence commence à se développer, je mets entre les mains des jeunes gens les historiens, les orateurs, les poëtes dramatiques, épiques, satiriques, fabulistes, etc., les philosophes, les érudits de l'ancienne Rome? Et combien d'idées de toute espèce, combien de sortes d'instructions entrent dans leur tête en même temps que la connaissance du latin! Direz-vous qu'on en ferait autant avec les auteurs français? Quelle erreur! Ne sentez-vous pas quelle prodigieuse différence? C'est celle de la simple lecture à une étude réfléchie. Ne voyez-vous pas que les difficultés très-grandes du seul langage appellent forcément sur les choses un degré d'attention dont cet âge est peu

susceptible par lui-même, si l'on ne met en jeu que sa mémoire, au lieu que celle-ci s'enrichit nécessairement des efforts nécessaires de l'intelligence? Examinez sur l'histoire grecque et romaine un jeune homme qui ne la connaîtra que par Rollin, et un autre qui l'aura expliquée dans Tite-Live et dans Plutarque, et vous verrez si le résultat des idées et des connaissances est le même dans l'un et dans l'autre.

Je laisse à part mille autres avantages : la quantité d'idées qui naît de la comparaison des hommes et des écrivains, et qui est d'un si prodigieux effet pour le développement de l'esprit et du talent; le mouvement que donne à l'imagination adolescente cet enthousiasme d'admiration qui ne peut guère naître que par la lecture des originaux; les sources fécondes d'imitation qui ne peuvent être ouvertes qu'à ceux qui connaissent ces mêmes originaux, et l'imitation en ce genre est une richesse de plus pour le talent le plus riche en lui-même.

Enfin, je ne parle pas des inépuisables jouissances préparées pour le reste de la vie, et regrettées tous les jours par ceux qui ne les ont pas; je m'en tiens rigoureusement à ce que j'ai fait voir comme étant ou d'utilité majeure, ou même de nécessité absolue.

Je crois en avoir assez dit pour prouver ce qui n'avait pas besoin de preuves auprès des bons esprits, que l'étude des langues anciennes

est un des éléments principaux d'une éducation publique; et quand nous n'aurions aujourd'hui qu'à nous former dans l'éloquence, je conseillerai toujours à quiconque voudra être orateur de faire connaissance avec Cicéron et Démosthène et dans leur langue. Cependant, au lieu de six ans que l'on emploie d'ordinaire à cette étude (septième, sixième, cinquième, quatrième, troisième et seconde), je la restreins à quatre années, que je crois devoir suffire, parce que je les place dans une époque où les années ont plus de valeur. Ce cours quadriennal d'*humanités* serait conséquemment divisé en quatre classes successives, que j'appellerai tout simplement (au lieu des dénominations inverses usitées dans les universités) la première, la deuxième, la troisième et la quatrième des *humanités*. Dans la première, je donnerais l'explication combinée des éléments des langues latine et française. Les élèves apprendraient à décliner et à conjuguer dans les deux langues, non pas seulement de mémoire, mais par principes, c'est-à-dire, qu'on leur développerait les règles générales de la formation des modes, des temps, les exceptions, les irrégularités : il en serait de même du système de construction ou syntaxe propre aux deux langues; on ferait toujours opérer les élèves par le raisonnement. Cette année entière serait consacrée à la grammaire, sans aucune explication d'auteurs; il suffirait des exemples donnés par

le maître pour accoutumer les écoliers à appliquer les principes. La seconde année on passerait à la traduction des auteurs, en suivant progressivement ceux qu'on a coutume de voir en sixième, cinquième et quatrième, et en observant la même progression dans les thèmes. Quelques personnes en ont blâmé l'usage; mais c'est faute de réflexion. L'expérience démontre que, pour bien posséder une langue morte (et autrement ce n'est pas la peine de l'apprendre), il faut s'exercer à écrire dans cette langue; comme pour bien savoir une langue vivante, il faut la parler. La mémoire des mots est par elle-même très-fugitive: on ne peut la fixer que par l'habitude d'attacher ces mots aux actes de l'intelligence. Dans la troisième et la quatrième classe de mon nouveau cours, je ferais voir les mêmes auteurs, et j'observerais la même marche que dans la troisième et la seconde de l'ancien. C'est dans ces deux classes que l'on commencerait à faire des vers latins: il ne s'agit pas de savoir ce qu'Horace et Virgile penseraient de notre poésie latine; ce qui est sûr, c'est qu'il faut avoir fait des vers latins pour sentir tout le charme et toute l'harmonie, toutes les beautés de Virgile et d'Horace.

Ce n'est qu'à la dernière année des *humanités* que je proposerais à ceux qui en auraient assez profité pour être déja passablement forts sur le latin, d'y joindre l'étude du grec, qu'ils continueraient en rhétorique. Une langue savante,

apprise par principes, donne de grandes facilités pour en apprendre une autre : je crois donc que ces deux années suffiraient pour le grec, et je le crois d'autant plus, que ceux qui l'ont appris dans l'université peuvent se souvenir qu'ils ne l'ont guère étudié qu'en seconde et en rhétorique. Ce qu'on sait du grec dans les classes précédentes est bien peu de chose. Mais j'affecterais à l'enseignement de cette langue deux chaires particulières dans chaque collége, une pour les humanistes, une pour les rhétoriciens. Je vois à ce nouvel arrangement deux avantages : comme ce n'est guère que le plus petit nombre des étudiants qui apprend le grec, le temps qu'on y donne dans les classes est perdu pour le plus grand nombre ; et de plus, l'étude du grec serait beaucoup mieux suivie et mieux soignée en devenant l'objet unique et particulier de deux professeurs.

Je n'ai rien à dire sur la manière d'enseigner les humanités et la rhétorique ; nous avons là-dessus de bons livres dont chacun peut profiter suivant sa portée ; mais, en dernière analyse, tout dépendra toujours du talent et du zèle des professeurs. Plusieurs de ceux de l'université de Paris ont déja perfectionné à plusieurs égards la méthode usitée, surtout en rhétorique ; mais ce qui peut devenir plus important et plus fructueux, c'est une nouvelle institution.

J'ai conduit les élèves depuis neuf ans jusqu'à quatorze, et les voilà près d'entrer en philoso-

phie ; mais avant de toucher à cette partie des études, qui exige les réformes les plus considérables, je crois à propos d'ajouter un mot en réponse à ceux qui, trouvant tout très-facile à apprendre, parce que jamais ils n'ont rien appris, demanderont encore pourquoi employer quatre ans au latin, et répèteront ce que j'ai entendu plus d'une fois, qu'on peut l'apprendre en bien moins de temps, en deux ans, par exemple. Je les renverrai d'abord à ce que j'ai dit ci-dessus, et qui prouve sans réplique qu'on apprend en même temps beaucoup d'autres choses que le latin. Ensuite je leur observerai qu'il faut examiner mon plan dans son entier, depuis les premières écoles, que j'ouvre à quatre ans révolus, jusqu'à la dernière classe de mon cours, que je ferme à dix-sept ans accomplis, et me faire voir que l'on peut faire un meilleur emploi et une meilleure distribution des années de l'adolescence, qui, dans tous les cas, doivent être consacrées à l'instruction. Enfin, je leur répondrai qu'il n'est pas vrai qu'on puisse en deux ans en savoir autant qu'en sauront les élèves qui auront bien employé les quatre années de mon cours; et c'est sur eux qu'il faut se régler, car une éducation quelconque ne doit se juger que sur ceux qui en tirent tout le parti possible ; c'est pour eux principalement qu'elle est faite : on doit supposer, d'après la nature des choses humaines,

que le plus grand nombre est toujours de ceux qui restent au-dessous de ce qu'on peut faire.

Ceux qui s'imaginent qu'on s'instruit si promptement et si aisément dans les langues anciennes ne les ont sûrement pas bien étudiées, ou peut-être en jugent par la facilité infiniment plus grande que l'on trouve à apprendre les langues vivantes. Ils ne songent pas qu'on les apprend d'ordinaire dans un âge plus mûr, c'est-à-dire, au moins après les études classiques; que l'on a déja l'avantage de savoir le latin, dont le français, l'italien, l'anglais, ont beaucoup emprunté, et qui est la langue-mère, par rapport à ces idiomes modernes, qui sont par eux-mêmes infiniment moins difficiles, parce que les procédés en sont moins compliqués, moins variés; qu'ils n'ont presque point d'inversions en prose, beaucoup moins d'acceptions diverses d'un même mot; qu'ils sont, sans nulle comparaison, plus bornés et plus stériles en conjugaisons et en déclinaisons; enfin, qu'on a l'avantage incalculable de les apprendre en les parlant: encore ajouterai-je ici qu'un homme qui voudra bien connaître l'italien et l'anglais, et lire couramment leurs auteurs les plus difficiles, ne laissera pas d'y mettre du temps, et surtout aura soin d'en cultiver la connaissance par des lectures habituelles; sans quoi l'on court risque d'oublier aussi promptement qu'on a pu apprendre; et

c'est ce qui est arrivé à bien des gens. Ce n'est donc pas avec cette légèreté, qui nuit même à l'étude des langues vivantes, qu'il convient d'apprendre une langue morte, qui doit être regardée, par toutes les raisons ci-dessus détaillées, comme un des fondements essentiels de l'éducation bien conçue. Quelques personnes n'ont appris le latin qu'après l'âge des études : j'oserais affirmer qu'aucune n'aurait été de la force d'un bon rhétoricien. J'ai lu, dans un almanach, que le jeune Drouais, artiste célèbre, qui a laissé de si justes regrets, avait appris le latin en *trois mois*, en n'y donnant que quelques heures de loisir, et de manière à pouvoir lire Tacite. Il est étrange d'imprimer avec tant de confiance des choses si ridicules. Un pareil fait est moralement impossible. On connaît à peu près les forces de l'intelligence humaine, même dans les exceptions. Il y a telle science, par exemple, les mathématiques simples, où tel homme peut avancer beaucoup plus vite que tel autre, à raison d'une vivacité de conception qui lui fera saisir et enchaîner plusieurs corollaires d'un même principe. Il n'en est pas de même du latin ou du grec : il y a, même pour l'esprit le plus prompt, une longue suite de difficultés qu'il ne peut vaincre qu'en se les rendant familières par une lecture assidue et réfléchie. On ne devine point le génie d'une langue : il n'y a qu'un moyen de le connaître ; c'est, si l'on peut hasarder cette

expression, de vivre avec lui. Pour en suivre les divers procédés, il faut lire et relire tous les classiques, et même ceux qui ne le sont pas; s'accoutumer à l'usage différent qu'ils ont fait du même idiome; et ce n'est qu'en possédant en ce genre beaucoup d'objets de comparaison que l'on peut s'assurer de ne pas se méprendre à l'analogie, que mille nuances très-délicates peuvent rendre trompeuse.

J'ai toujours pensé, quant à moi, qu'un homme de sens, qui n'aurait pas l'avantage d'avoir appris le latin dans sa jeunesse, et qui voudrait se mettre en état de lire Horace et Tacite avec cette facilité sans laquelle il n'y a point de plaisir, ne pourrait pas y employer moins de deux ans, à cinq ou six heures de travail par jour; et certes, il n'aurait pas perdu son temps. Mais pourquoi donc, me dira-t-on, en demander quatre à vos élèves? Pour bien des raisons faciles à concevoir. D'abord, un homme fait a la tête plus forte, l'attention plus soutenue, la volonté plus décidée. De plus, en apprenant le latin, c'est le latin seul qu'il voudra apprendre; et j'ai observé que le latin met dans la tête des jeunes gens une foule d'autres connaissances qu'il importe d'y mettre dans l'âge où l'on a tout à apprendre. Enfin les conceptions du premier âge sont vives, mais ont besoin de la répétition habituelle pour se graver dans la tête; et je conclus par un principe général qu'on ne saurait contester : On ne sait

bien, très-bien, dans le reste de sa vie, que ce que l'on a bien appris de bonne heure; il est donc nécessaire de ne rien négliger pour bien apprendre dans la jeunesse; et la jeunesse, à raison de sa légèreté naturelle, égale à sa facilité, n'apprend bien qu'en étudiant beaucoup.

Nous voici parvenus aux deux années de philosophie. J'en changerais entièrement le système et le langage. Plus de cahiers de logique, de métaphysique, de morale, en mauvais latin : ce malheureux latin, mal appliqué, a perpétué dans les écoles la funeste habitude de parler sans s'entendre. Parlons français; nous serons forcés d'avoir du sens. Un extrait bien fait de la *Logique de Port-Royal*, et de *l'Art de Penser*, du père Lamy, suffirait pour mettre les jeunes gens au fait des procédés et des règles du raisonnement: pour la métaphysique, Locke et Condillac, les deux seuls philosophes chez qui l'on trouve ce qu'il nous est possible de savoir sur l'entendement humain, et ce qu'il y a de plus probable sur les opérations intellectuelles : pour la morale, le *Traité des Devoirs* de Cicéron; il contient tout. A l'égard des différentes parties de la physique et des mathématiques, nous avons en ce genre beaucoup d'excellents ouvrages : c'est à la sagesse et aux lumières des professeurs à les choisir, à les expliquer aux écoliers, en y joignant le secours des expériences. Cette partie de la philosophie a fait de si grands progrès parmi

nous, et s'appuie maintenant sur des principes si sains, qu'il n'est plus permis de revenir aux rêveries de Descartes et à celles des anciens. Ce qu'il y a de bon dans ce philosophe est assez connu pour que tout professeur instruit puisse apprendre à ses disciples à le séparer de sa mauvaise physique.

On croit peut-être mes élèves parvenus au terme de leurs études, parce qu'ils ont fait leur philosophie. Point du tout; ils ont seize ans, et je termine le cours que je propose, en consacrant leur dix-septième année à une dernière classe que l'on peut rendre très-importante, et que je regarde comme le complément des études: je l'appellerai *rhétorique supérieure*, ou *classe d'éloquence française*, parce qu'elle ne serait destinée qu'à former des orateurs dans notre langue, et qu'il n'y serait plus question du latin, dont je les suppose suffisamment instruits. Si l'on veut apprécier mes vues dans cette nouvelle institution, que l'on fasse attention à deux choses: d'abord, à l'importance prépondérante de l'éloquence; ensuite, à la méthode des anciens, qui étaient assez éclairés pour ne séparer jamais la philosophie de l'éloquence, et regarder même la première comme la base de l'autre: il suffit de lire la rhétorique d'Aristote pour en être convaincu. En effet, il faut que l'éloquence s'appuie d'abord sur la raison; et concevez quel avantage auront nos jeunes gens, qui, après avoir essayé

leurs forces dans une première année de rhétorique, à un âge où l'esprit et l'imagination sont pour ainsi dire dans leur première fleur, reviendront ensuite à l'art oratoire, forts de deux ans de travail et de réflexion employés à mûrir leur jugement, et à étendre leurs idées par les connaissances philosophiques. C'est véritablement dans cette dernière année que les jeunes gens vont faire l'épreuve de ce qu'ils peuvent être un jour; c'est là que je veux les accoutumer à penser et à s'exprimer, et les élever à toute la hauteur de ce grand talent de la parole, le dominateur naturel des hommes rassemblés. N'oublions pas surtout, et c'est mon dernier motif, qu'ils sont déja dans un âge capable de sentir toute l'importance de cette classe, et que l'on peut, par conséquent, espérer d'eux tout ce que peuvent produire l'émulation et l'envie de parvenir.

Voici quel serait le plan du travail de cette classe. On y lirait les orateurs grecs et latins, non plus pour les expliquer (nos jeunes gens sont au-dessus de cela), mais pour étudier chez eux toutes les ressources de l'art oratoire, analyser tous leurs moyens, développer toutes leurs beautés, scruter tous les secrets de leur génie et de leur élocution. On y joindrait, dans le même esprit, la lecture des orateurs français. Il est vrai que celle-là ne pourrait guère fournir jusqu'ici que des modèles du genre démonstratif et judiciaire, que je ne veux pas négliger non plus ;

mais en peu d'années, elle nous en donnera aussi du genre délibératif : on peut en juger par ce qu'une seule année a déjà produit en ce genre. Je demanderais à nos élèves cinq compositions par semaine ; d'abord deux dans le genre délibératif, savoir, une pour établir une opinion, une autre pour la combattre ; ensuite deux pour le genre judiciaire, savoir, une pour l'attaque, une pour la défense ; enfin une dernière dans le genre de l'éloge, qui mérite toujours des encouragements, parce que, pour mériter d'avoir de grands hommes, c'est un titre de plus que de savoir les honorer et les louer dignement ; ou bien ce serait le développement de quelque vérité générale de morale ou de politique, ce qui rentre encore dans le genre démonstratif.

On sent bien qu'il ne s'agirait plus ici de dicter ce qu'on appelle des matières d'amplification. Nous n'avons plus affaire à des enfants. Le maître donnerait le sujet, et abandonnerait les disciples à leur génie. Il est temps de les exercer à marcher sans guide : ils s'égareront ou tomberont souvent ; mais c'est au professeur à les relever ensuite, ou à les ramener à la vraie route, en leur montrant la cause de leur chute ou de leur égarement. Il faut surtout qu'il leur apprenne à saisir toujours le point de la question, et à la traiter avec une mesure proportionnée à la nature des choses. L'*amplification* est bonne pour des rhétoriciens novices, dont il ne s'agit

que de tirer ce qu'ils ont d'idées bonnes ou mauvaises sur chaque objet.

Ici je veux qu'on leur apprenne quand il convient de s'étendre et quand il faut se resserrer; quand l'abondance est nécessaire pour obtenir un effet par l'accumulation progressive des moyens développés; quand il faut réunir toute sa force dans un seul moyen, pour produire une impulsion rapide, ou porter à l'adversaire une atteinte renversante. Ainsi je leur donnerais, tantôt des sujets où il ne faudrait que vingt phrases pour frapper un grand coup, tantôt des sujets où il faudrait parler une demi-heure pour dire tout; et je conseillerais aux professeurs d'indiquer cette différence, jusqu'à ce qu'ils fussent en état de l'apercevoir eux-mêmes.

Ce n'est pas tout : il est d'une nécessité capitale de les accoutumer à parler sans préparation; jamais, sans ce talent, un orateur ne serait puissant dans la délibération. C'est là où les anciens triomphaient, surtout à Rome; nous avons une foule de preuves et de monuments qui ne permettent pas d'en douter : mais aussi c'était l'étude de toute leur vie, et surtout un des objets principaux de leur éducation. La méthode des maîtres, à cet effet, était de rendre continuellement présentes à l'esprit des élèves toutes les idées générales qui rentrent ordinairement dans les questions particulières, et c'est à quoi leur servait la philosophie. On conçoit que ce n'est

que par une habitude réfléchie que l'on peut acquérir cette facilité de classer sur-le-champ toutes les idées essentielles qui peuvent s'offrir dans une question, et de les présenter à l'auditoire dans leur ordre naturel, de manière à ne partir jamais d'un point sans savoir où l'on doit arriver. Ensuite l'exercice de la parole les accoutumera par degrés à cette rapidité de conception qui ne permet pas de commencer une phrase sans savoir comment on la finira. Nous sommes encore si neufs dans cette partie, qu'il faut bien excuser aujourd'hui ceux que nous voyons à tout moment prendre la parole avec une grande assurance, mais sans savoir ce qu'ils vont dire, et s'embarrassant dans leurs constructions de manière que, pour trouver la fin, il faut qu'ils reviennent sur le commencement. Rien n'est plus désagréable ni plus ridicule; c'est l'enfance de l'art de parler : et pour ne pas y laisser mes élèves, je les habituerais, plusieurs fois la semaine, à parler d'abondance sur un sujet donné, et à traiter sur-le-champ une question contradictoirement. Ils apprendraient dans ces luttes répétées, à manier leur langue avec flexibilité, à trouver facilement l'expression de leur pensée, à disposer l'une en même temps qu'ils conçoivent l'autre, à s'affermir, à s'échauffer par la confiance de leurs forces acquises, au lieu de les perdre, comme il arrive trop souvent, par la défiance et par l'embarras. Le maître doit surtout

avoir attention à leur faire sentir que, quand on revient sur une phrase commencée, c'est le plus souvent faute de bien connaître les ressources de la langue. C'est une observation qu'on peut faire tous les jours, qu'il n'y a point de phrase qu'on ne puisse finir convenablement, et de quelque manière qu'on l'ait commencée; et souvent l'auditeur instruit la terminerait quand le parleur, troublé ou inexpérimenté, ne saurait en sortir sans retourner sur ses pas.

Je n'ai pas besoin d'avertir combien, au milieu de ces exercices oratoires, il dépendrait du professeur de former le citoyen en même temps que l'orateur, et d'attacher, par le choix des sujets, leur talent et leur ame à la chose publique. Il ne tient qu'à lui de leur inspirer un profond respect pour la vérité et la raison, qui sont les éléments des bonnes lois, et les principes des salutaires résolutions; et pour cela, le meilleur moyen, c'est de leur montrer que l'éloquence n'est jamais véritablement grande, véritablement triomphante, que quand elle est l'organe de la vérité et de la justice; de leur faire voir combien c'est un talent secondaire, une faculté de rhéteur subalterne, de placer d'abord la question sous un faux jour, pour s'étendre ensuite dans un étalage de lieux communs qui peuvent être plus ou moins bien déduits, faire plus ou moins d'illusion à l'ignorance, ou flatter plus ou moins l'esprit de parti, mais qui ne vous

assurent qu'une défaite honteuse, dès que la parole est donnée à celui qui sait et veut traiter la question. Le professeur pourrait en donner des exemples, établir un point de discussion, montrer le peu qu'aurait à faire celui qui voudrait défendre la mauvaise cause; combien il lui serait facile de parler long-temps, et même avec de l'éclat dans les détails, sans aller jamais au fait; mais aussi à quelle confusion il s'expose lorsque l'on met au grand jour sa mauvaise logique ou sa mauvaise foi.

S'il est permis quelquefois de citer un fait où l'on est pour quelque chose, afin de donner plus de poids à ses principes, je raconterai à ce sujet ce qui arriva, il y a quelques années, à une séance du Lycée. J'y rendais compte de la fameuse querelle d'Eschine et de Démosthène : j'avais exposé les faits de manière que l'auditoire, bien instruit du fond du procès, savait très-bien que Démosthène avait toute raison, qu'il était justement honoré par ses concitoyens, et qu'Eschine, qui lui contestait la couronne décernée par les Athéniens, n'était qu'un calomniateur envieux et mercenaire. Cependant il avait de l'esprit et du talent : je traduisis d'abord les morceaux les plus séduisants de son discours; c'est par lui qu'il fallait commencer, puisqu'il parla le premier. Un de ces morceaux est fait avec tant d'artifice, l'orateur y présente si adroitement un point de vue très-spécieux en morale et en po-

litique, que l'assemblée, éblouie un moment, et ne s'apercevant pas que, si le principe était vrai et supérieurement développé, l'application était fausse, témoigna par un murmure d'inquiétude, et ensuite par un silence de consternation, combien elle craignait qu'Eschine n'eût raison, et que Démosthène n'eût rien à répondre. Je me hâtai de la rassurer, et lui annonçai que ce qu'ils croyaient si terrible pour Démosthène allait lui ménager le plus beau triomphe. En effet, un moment après je lus la réplique de l'orateur. L'effet qu'elle produisit fut un transport universel : on sentit, en écoutant ces deux hommes l'un après l'autre, qu'il était impossible de voir l'un élevé plus haut, ni l'autre précipité plus bas ; il semblait que le mensonge ingénieux eût brillé un moment à leurs yeux comme l'éclair, mais que la vérité éloquente répandît ensuite dans l'assemblée comme des flots de lumière ; et l'on sut comprendre alors, en se reportant dans l'assemblée d'Athènes, que, si dans un pareil moment Démosthène avait dû monter jusqu'au ciel, son adversaire avait dû être réduit à ne pas lever les yeux.

De pareils exemples instruiraient les jeunes gens à n'apprécier l'éloquence que par l'usage qu'on en sait faire.

Comme cette nouvelle institution est destinée, par sa nature, à l'élite des étudiants, cette chaire que je propose serait unique, comme celle qui fut

établie à Rome pour Quintilien. Je placerais la nôtre à perpétuité au Collége-Royal, établissement fort beau en lui-même, et qui fait honneur à François I[er], son fondateur.

Je commencerais par le réunir à l'Université, comme étant le complément de l'instruction publique, et j'y adapterais un régime fait pour rentrer dans le plan qui nous occupe. Je bornerais ce collége à la chaire d'éloquence française, et à cette espèce d'enseignement qui est accompagnée de démonstrations et d'expériences, et offre par conséquent des secours et des lumières que tout le monde ne peut pas se procurer. La *géométrie*, l'*astronomie*, la *mécanique*, la *physique*, la *chimie*, l'*histoire naturelle* : voilà ce qui doit être professé au Collége-Royal par des hommes d'un mérite assez supérieur pour éclairer les travaux et les efforts de ceux qui cultivent les sciences en leur particulier. Je regarde aussi l'étude approfondie de la langue grecque comme une science; et, sans rien ôter au mérite reconnu de ceux qui l'enseignent, je désire qu'on y appelle quelque jour M. de Villoison. Les langues orientales sont une étude difficile et rare, et que la politique a rendue nécessaire : c'est une raison pour la conserver et la perpétuer.

Mais, pour tirer tout le parti possible de cette institution, les classes doivent être ouvertes tous les matins régulièrement pendant deux heures; et, pour suppléer les professeurs, en cas de ma-

ladie, et n'être jamais dans le cas de frustrer le public, il faut adopter, comme dans l'Université, des *agrégés*. Disons un mot de cette institution naissante, et de la forme qu'on peut lui donner.

Le nombre des agrégés est borné à soixante. Il faut le rendre illimité, et substituer ce grade à la *maîtrise-ès-arts*, dont on a tant abusé. Autant les examens de celle-ci étaient insuffisants, autant ceux des *agrégés* sont sévères, parce que ce titre les met en droit d'aspirer seuls aux chaires vacantes; et cette espèce de concours a déja valu à l'Université d'excellents sujets. Pour rendre à chaque vacance de chaire le concours moins nombreux et le choix moins difficile, il serait bon que les *agrégés* se partageassent entre les différents colléges, et que chacun d'eux attachât son grade à telle ou telle maison : l'élection se ferait à la pluralité des voix, par les professeurs et le principal : celui-ci n'aurait que sa voix comme un autre; mais, en cas de partage, la sienne aurait la prépondérance. Dans tous les cas, l'élection doit être ratifiée par l'administration municipale. J'observerai la même chose pour le choix d'un principal dans chaque collége : je l'attribuerais aux professeurs. En cas de partage, le tribunal du recteur déciderait.

Pour donner plus de consistance et plus de vie au Collége-Royal, j'y admettrais des pensionnaires, et ce seraient ceux qui, au sortir du collége, voudraient perfectionner leurs études

par un travail de quelques années, et préféreraient l'emploi de ces années précieuses au dangereux empressement d'entrer à dix-sept ans dans le monde.

On demandera ce que je fais des professeurs que je supprime : rien n'est moins difficile. Ceux de cinquième, quatrième, troisième et seconde, se trouvent naturellement placés dans mes quatre classes d'humanités. A l'égard de ceux de sixième et de septième (ceux-ci ne sont pas même professeurs, ce sont des maîtres d'écoles payés par les écoliers), les premiers auraient la pension d'émérite, qui équivaut aujourd'hui à-peu-près aux honoraires, et pourraient d'ailleurs, comme les agrégés, se présenter au concours pour la première et la seconde des humanités. Les maîtres de septième pourraient être placés dans *les premières écoles*.

Si l'on supprimait des professeurs du Collége-Royal, suivant les vues que j'indique, il serait juste de leur laisser leur traitement pendant toute leur vie. C'est un objet de peu de conséquence pour l'État, important pour ceux qui l'ont acquis par de longs travaux, et de cette manière personne n'aurait à se plaindre.

Le professeur d'*éloquence française* au Collége-Royal serait au choix du conseil-général de l'administration municipale ; il doit être dicté par la voix publique. Elle pourrait aussi prendre les maîtres des *premières écoles* parmi les plus in-

struits et les mieux famés des maîtres-ès-arts. Les autres, qu'il serait d'autant plus dur de soumettre à un nouvel examen, qu'aucune loi ne doit avoir d'effet rétroactif, seraient admis comme agrégés au concours pour la première des humanités.

Je regarde comme un point capital, que nul n'ait le droit d'ouvrir une maison d'éducation publique, hors celles qui seront légalement autorisées, sous le titre générique d'*écoles municipales*. Il ne doit pas plus être permis de se porter pour instituteur public sans titre et sans examen, que d'avoir une boutique d'apothicaire sans avoir prouvé que l'on connaissait les drogues, sans quoi les individus courraient risque d'être empoisonnés au moral comme au physique. Quant à ceux qui ne voudraient pas subir d'examen, ou qui n'auraient pas été admis, il leur restera toujours la ressource des leçons particulières que donnent dans les maisons ceux qui enseignent à lire, à écrire, les mathématiques, la géographie, les langues, etc. Chacun est maître de choisir, chez soi, à ses risques et fortunes, le précepteur qu'il veut donner à ses enfants : il n'en est pas de même d'un établissement public.

Je laisserais subsister le pensionnat dans les colléges, mais seulement en chambre commune : ce qu'on appelle *chambres particulières* n'y doit pas être souffert. Ceux qui ne voudraient pas mettre leurs enfants en chambre commune, peu-

vent leur donner chez eux des instituteurs particuliers, et les envoyer en classe au collége.

Les chambres communes ont sans doute des inconvénients pour les mœurs, mais aussi elles ont de grands avantages; et, quant aux abus qu'il faut prévenir, c'est au corps municipal à rédiger dans sa sagesse un plan général d'administration intérieure pour toutes les maisons d'éducation soumises à sa surveillance. L'office des visiteurs-généraux serait de voir si l'on s'y conforme exactement; et si les principaux s'apercevaient, dans la pratique, d'un vice réel, ou d'un mieux possible, ce serait à eux à le proposer au tribunal du recteur, qui en référerait à la municipalité.

Chaque principal doit disposer chez lui des places de maîtres de chambres communes, et de celles d'administration domestique. Son droit et son intérêt s'y trouvent réunis de manière à faire présumer de bons choix. Il ne doit d'ailleurs avoir aucune autorité sur les professeurs, si ce n'est celle de faire observer les statuts généraux, et d'en déférer la violation au tribunal.

Je rappellerais les prix de l'Université à leur institution primitive. On sait que, dans l'origine, on n'était admis à y concourir que depuis la troisième jusqu'à la rhétorique; les basses classes furent ensuite appelées à ce concours. C'est ignorer la proportion naturelle des choses. Il est ridicule de couronner avec tant d'appareil

quelques constructions latines. Il faut sans doute de l'émulation dans tous les grades ; mais les *prix* des colléges suffisent aux classes inférieures, et l'espoir d'être un jour choisi dans les supérieures pour composer à l'Université, est un motif assez fort d'encouragement au travail. Pour relever les récompenses et les distinctions, il convient, à tout âge et en toute chose, de les classer et de les mesurer. Dans le nouveau plan, les prix de l'Université seraient réservés pour la dernière des humanités, la rhétorique et la grande classe d'éloquence française. Les prix de celle-ci seraient donnés par le maire de Paris, et le premier serait celui d'éloquence délibérative. La distribution en serait promulguée en français. Les autres, proclamés en latin, seraient distribués par le recteur.

J'ai lu chez quelqu'un de ces nouveaux moralistes, de ces singes de Rousseau, qui s'imaginent atteindre à sa réputation et à son éloquence en courant comme lui après les paradoxes, qu'il n'y avait rien de si dangereux que ces distributions de prix ; qu'elles ne sont bonnes qu'à donner *de l'amour-propre* aux enfants, qu'à les accoutumer à vouloir être *les premiers*, etc. Voilà de plaisants maîtres de morale ! Que penser de gens qui en sont encore à ignorer ce que tout le monde sait, qu'il faut un mobile à l'homme, et sur-tout dans le premier âge, pour lui faire aimer le travail et fuir la dissipation ? Et ce mobile peut-il

être autre chose que *l'amour-propre* bien dirigé? Ces sublimes rigoristes voudraient-ils par hasard l'anéantir dans l'homme? Ce projet serait une belle conception! Et par où donc voudraient-ils mener les hommes? par le beau idéal, le τὸ καλόν de Platon? Quelles rêveries! Ils voudraient être *les premiers*. Le grand mal de vouloir faire mieux que les autres! Celui qui ne le veut pas est un pauvre homme; et celui qui feint de ne le pas vouloir est un hypocrite. — Mais il vaut mieux être le premier en sagesse et en vertu. — Qui en doute? L'un empêche-t-il l'autre? En ce cas, proscrivez donc les talents, car l'usage peut en être indifféremment bon ou mauvais; et il en est de même de tout ce qui appartient à l'humanité. Qui doute qu'une bonne éducation ne doive enseigner que les talents ne sont estimables que lorsqu'on les emploie au bien de ses semblables? Mais avant d'avoir à faire cette leçon, il faut faire naître ces talents qui coûtent à acquérir; et comment y parviendrez-vous sans l'émulation, qui n'est autre chose que *l'amour-propre* bien entendu? Il y a eu dans l'antiquité un petit peuple (les Méthymnéens, je crois), si sottement jaloux, qu'une de ses lois portait: *Si quelqu'un veut exceller parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs*. Mais aussi l'on ne connaît ce peuple, que par ce ridicule excès de sottise et d'envie.

Remarquez que ces prétendus philosophes, qui

déclament ainsi contre *l'amour-propre*, ne peuvent pas être mus par l'amour du vrai et du bon, puisque leur doctrine y est évidemment opposée par ses conséquences, et qu'il en résulte que, voulant paraître au-dessus de *l'amour-propre*, ils en affichent un, le plus mal entendu de tous, celui de se distinguer par la singularité des paradoxes : ce qui est toujours si facile en comptant pour rien le bon sens.

Je compte pour beaucoup assurément, et je mets avant tout les qualités morales; aussi voudrais-je, aux autres prix qu'on distribue dans les écoles, en ajouter un nouveau, celui de sagesse. Il serait donné avant tous les autres, dans chaque maison seulement (ce n'est que là que l'on peut se comparer), et ce seraient les écoliers eux-mêmes qui, en donnant leur suffrage par écrit, le décerneraient à celui de leurs camarades qui, pendant le cours de l'année, leur aurait paru le plus docile à ses maîtres, et le meilleur, sous tous les rapports, envers ses condisciples. Je serais bien étonné s'il arrivait qu'ils se trompassent, et que l'avis du maître ne fût pas d'accord avec le leur; mais, dans tous les cas, il faudrait s'en tenir à ce dernier.

Ce prix, qui aurait, je crois, de très-bons effets, n'aurait plus lieu dans la grande classe d'éloquence française. Ils doivent tous, à l'âge de seize à dix-sept ans, être censés assez sages, re-

lativement aux classes précédentes, pour n'avoir pas besoin d'un prix de sagesse.

Je pourrais m'étendre sur les détails, mais il me suffit d'avoir posé, autant qu'il est en moi, les principes généraux sur lesquels je pense qu'on doit régler l'éducation publique, et c'est de ce grand ouvrage que tout bon citoyen doit dire :

Hoc opus, hoc studium parvi properemus et ampli,
Si patriæ volumus, si nobis vivere cari.

(Hor.)

FIN.

TABLE

DES MATIÈRES.

TROISIÈME PARTIE.

DE LA PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE.

FIN DE LA TABLE.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE COURS DE LITTÉRATURE.

(Les chiffres romains indiquent le volume, et les chiffres arabes la page.)

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Z.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.



